Irénikon

Éditorial «Un patriarcat ukrainien catholique?» ● Linéaments d'une théologie orthodoxe de la conciliarité, par Michel Stavrou ● La synodalité mise en œuvre par le concile local de l'Église orthodoxe russe de 1917-1918, par Hervé Legrand ● Le *Kirchentag* œcuménique de Berlin, par Nicolas Egender ● Relations entre les Communions ● Chronique des Églises ● Bibliographie

Sommaire

IRÉNIKON

TOME LXXVI 4e trimestre 2003

Éditorial

Le 29 novembre dernier, la veille de la fête du saint apôtre André, patron de l'Église de Constantinople, le patriarche œcuménique Bartholomée Ier a adressé une longue lettre au pape Jean-Paul II concernant l'éventuelle création d'un patriarcat pour l'Église grecque-catholique d'Ukraine. Paradoxalement, la lettre répond à un mémorandum sur le sujet que le cardinal W. Kasper, président du Conseil pour l'unité des chrétiens, avait adressé au mois de mai dernier au métropolite Cyrille (Gundjaev) de Smolensk, chargé des relations extérieures du patriarcat de Moscou. Le texte de ce mémorandum n'étant pas disponible pour le moment, il est impossible d'en apprécier le contenu et l'argumentation.

Le patriarche affirme que l'institution envisagée d'un patriarcat grec-catholique en Ukraine constituerait une menace très grave pour les relations entre l'Église catholique et l'ensemble des Églises orthodoxes et risquerait de réduire à néant tous les efforts de rapprochement faits depuis Vatican II. Pareille initiative signifierait, d'après lui, la reprise par l'Église catholique de la méthode et de la tactique «uniates». Ce serait le retour à un passé que les Orthodoxes croyaient révolu depuis le Concile. Le patriarche argumente longuement, et dans le détail, pour soutenir que le mémorandum du cardinal est faux et inacceptable au point de vue historique et ecclésiologique. Il conclut en exprimant la solidarité du trône œcuménique et celle de toutes les Églises orthodoxes avec l'Église orthodoxe russe, et demande au pape de ne pas poser un acte aux conséquences aussi désastreuses. Le patriarche ne manque pas de souligner aussi qu'à ses yeux s'affrontent deux conceptions différentes de la catholicité, de l'autorité des Conciles et de la primauté.

Ainsi donc se pose une nouvelle fois et de manière dramatique la question des Églises orientales catholiques qui

nous divise. Le fait est d'autant plus douloureux que l'occasion en est fournie par l'Église grecque-catholique d'Ukraine qui, au moment de l'union il y a quatre siècles, n'avait pas l'intention explicite de rompre la communion avec l'Église de Constantinople. Remarquons aussi que le changement de statut qu'elle réclame n'accroîtrait nullement l'autonomie interne de cette Église sui iuris *ou ses possibilités d'action pastorale en faveur de ses fidèles.*

On sait que Vatican II a inscrit la possibilité de l'érection de nouveaux patriarcats orientaux catholiques dans son décret Orientalium Ecclesiarum*: «L'institution patriarcale étant la forme traditionnelle de gouvernement dans les Églises orientales, le Concile œcuménique souhaite que, lorsque cela est nécessaire, de nouveaux patriarcats soient érigés, leur institution étant réservée au Concile œcuménique ou au Pontife romain» (§11). Cette phrase a été insérée pour faire droit à la demande de l'Église grecque-catholique d'Ukraine et de l'Église syro-malabare. Le même décret cependant recommande à toutes les Églises orientales catholiques de promouvoir l'unité chrétienne, selon les principes du décret sur l'œcuménisme (§24); et surtout il stipule: «toutes ces dispositions juridiques sont prises pour les circonstances présentes, jusqu'à ce que l'Église catholique et les Églises orientales séparées s'unissent dans la plénitude de la communion» (§30). Ces quelques citations mettent à jour toute l'ambiguïté des positions de Vatican II, désireux d'honorer à la fois les Églises orientales catholiques et la réalité sacramentelle et ecclésiale de l'Orthodoxie. Il ne s'agit ni de pointer un doigt accusateur contre le décret ni de faire le procès d'un concile. Il s'agit de constater honnêtement que le schisme entre l'Occident et l'Orient nous plonge dans une situation d'anomalie ecclésiale qui nous engage sur le chemin sans retour de l'œcuménisme, et qui implique aussi, de la part de l'Occident latin, un devoir de repentance et de réparation à l'égard des Églises orientales catholiques. Il en ressort que les dispositions du décret* Orientalium Ecclesiarum *ne sont qu'une étape sur le chemin et non un aboutissement. Telle était du moins la conviction*

du métropolite melkite catholique d'Alep, Mgr Néophytos Edelby qui affirmait en 1971: «Le décret ... a été l'un des textes les plus discutés et les plus discutables du récent concile». [L'authentique tradition orientale et le décret de Vatican II sur les Églises orientales catholiques, dans: Kanon. Jahrbuch der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen I *(1973), pp. 59-69; citation p. 59]. Le même prélat, rapporteur au Concile de ce chapitre sur les patriarcats, et commentateur autorisé du décret, écrivait* in tempore non suspecto *au sujet de la question litigieuse en cours entre nos deux Églises: «Dans l'état actuel des choses, il serait, à notre avis, souverainement déplacé de créer, pour une communauté orientale unie à Rome, un siège patriarcal là où il n'en existait pas avant l'union. Déjà l'existence d'une hiérarchie épiscopale dans ces communautés est considérée par l'Orthodoxie comme un obstacle insurmontable au dialogue œcuménique. Que serait-ce alors si l'on créait de nouveaux patriarcats! Le besoin ne s'en fait nullement sentir, comme le requiert d'ailleurs le texte même du Concile. La création de nouveaux patriarcats en Orient n'est souhaitable et œcuméniquement possible qu'après l'union des Églises» [dans: N. EDELBY, I. DICK,* Les Églises orientales catholiques. Décret «Orientalium Ecclesiarum»; *Unam Sanctam, Paris, 1970, p. 375]. L'anomalie ecclésiale, conséquence du schisme, nous interdit de poser des actes qui puissent être ressentis par l'autre Église comme un coup de force. Aussi pénible et humiliant que soit à vivre le provisoire, le bon sens et la charité nous imposent la retenue et une réflexion* commune *en profondeur.*

L'Ukraine, hélas, est un pays où le passé plus lointain et récent reste omniprésent: les blessures mutuelles, qu'on espérait guéries, se sont rouvertes. Chacun voit les péchés de son frère plutôt que ceux des siens. Chacun revendique la légitimité et se proclame victime. Personne cependant ne pourra nier que les schismes actuels, au sein de l'Orthodoxie et les conflits entre Orthodoxes et Grecs-catholiques ne soient aussi les fruits amers de la période soviétique et de la persécution communiste. Le temps est venu

de mettre fin à la diabolisation des Grecs-catholiques, avant tout dans l'image qu'on en diffuse au plan national et international. Le temps est venu de reconnaître que le Synode d'union de Lviv en 1946 n'en était pas un. Le temps est venu de reconnaître les martyrs et les confesseurs de l'Église grecque-catholique. Cette Église à son tour ne devrait pas prétendre à revendiquer pour elle seule l'héritage de la Kiev chrétienne en y transférant son siège (mais s'agit-il de la résidence de l'archevêque majeur ou du siège?). Elle devrait encore reconnaître qu'historiquement et ecclésiologiquement le patriarcat n'est pas la seule figure possible d'une Église orientale, comme le montrent les Églises de Chypre et de Grèce. Toutes les Églises en Ukraine surtout ont un devoir évangélique d'être des artisans de paix pour témoigner du salut en Jésus-Christ et pour construire une patrie où il fait bon vivre dans la diversité et la tolérance.

Désormais cependant le conflit ouvert entre l'Église catholique et l'Église orthodoxe dépasse cette seule question. Il met en cause le dialogue de la charité et de la vérité. Son échec affecterait négativement tout le processus de réception du dernier Concile ainsi que la présence de l'Église catholique aux grands défis du monde d'aujourd'hui, de l'Europe en tout premier lieu.

Deux questions, à notre avis, devraient recevoir aujourd'hui une réponse si nos Églises veulent reprendre un dialogue sincère. La première question concerne le document de la Commission mixte théologique de Balamand (1993) et est posée aux Églises orthodoxes. Ce document rejette la méthode appelée «uniatisme» comme modèle de recherche de l'unité entre nos Églises, mais reconnaît aussi aux Églises orientales catholiques le droit d'exister et d'agir pour répondre aux besoins spirituels de leurs fidèles (§§2-3, dans Irénikon *66[1993], p. 347). Plusieurs parmi les Églises orthodoxes n'étaient pas présentes à Balamand; d'autres ont rejeté le document. L'Église catholique, non sans efforts, a accepté le document. La question est de savoir si l'Église orthodoxe dans son ensemble considère ce texte comme une*

base suffisante pour poursuivre le dialogue et la recherche de l'unité. L'équivoque doit être levée.

La deuxième question est adressée à l'Église catholique. Certains considèrent en se réclamant du décret de Vatican II Orientalium Ecclesiarum, *que le pape a le droit d'ériger des patriarcats orientaux catholiques. D'autres pensent que pareil geste contreviendrait à la synergie entre les différentes Églises* sui iuris *au sein de la Communion catholique, à l'équilibre encore à trouver entre primauté et collégialité. Instituer de nouveaux patriarcats orientaux catholiques est de toute évidence trancher la question dans le sens de la première opinion. Il nous semble que cette réponse ne ferait qu'ériger inutilement de nouveaux murs de séparation entre nos Églises.*

Jean-Paul II dans son encyclique Ut unum sint *a bien perçu l'enjeu de cette question qui touche aux modalités d'exercice de la primauté de l'évêque de Rome. «Je prie l'Esprit Saint de nous donner sa lumière et d'éclairer tous les pasteurs et les théologiens de nos Églises, afin que nous puissions chercher,* évidemment ensemble, *les formes dans lesquelles ce ministère (de la primauté) pourra réaliser un service d'amour reconnu par les uns et les autres» (§95). La lettre du patriarche œcuménique au pape est une invitation à chercher* ensemble *des réponses prudentes et pratiques aux grands obstacles qui se dressent sur la route de l'unité des chrétiens.*

Linéaments d'une théologie orthodoxe de la conciliarité*

Introduction

Le thème de la conciliarité est particulièrement en vogue dans la théologie chrétienne depuis le concile de Vatican II qui a apporté un correctif spectaculaire par rapport aux affirmations unilatérales de Vatican I sur le rôle prééminent de l'évêque de Rome dans l'Église, conformément à l'ecclésiologie romaine systématisée à partir du IX[e] siècle. Lors du fameux Concile de Moscou de 1917-1918 qui s'acheva dans les conditions dramatiques que l'on sait, l'Église russe avait déjà non seulement prôné mais aussi mis en œuvre un véritable sens de la conciliarité (*sobornost'*). De façon générale, les Orthodoxes aiment souligner la tradition conciliaire de l'Église d'Orient, appelée parfois l'«Église des sept conciles» en référence aux conciles œcuméniques. Or, la réalité historique actuelle est souvent décevante au regard du modèle. Pour être en accord avec la Tradition dogmatique, un travail de refondation théologique de la notion de conciliarité semble de plus en plus nécessaire.

Depuis près de deux siècles, l'instauration des autocéphalies et la formation d'Églises nationales dans un contexte historique difficile, souvent au nom de principes politiques ou ethniques, alors que prévalait jusque-là le principe ecclésiologique local et territorial, ont joué un grand rôle dans l'instauration progressive de ce qu'il faut bien appeler une crise de la conciliarité. Manque d'unité, fragmentation, autosuffisance, isolationnisme, parfois même antagonisme avec recours aux tribunaux civils et même suspension partielle de la *communio in sacris* caractérisent trop, de nos jours, les relations entre les Églises autocéphales orthodoxes.

*. Cette étude a été présentée au colloque de Bose sur «Le concile de Moscou de 1917-1918», du 18 au 23 septembre 2003 (cf. p. 411-413).

Il est clair que cette situation de blocage dont nous souffrons depuis longtemps rend urgente une prise de conscience grâce à laquelle les relations entre Églises seraient redynamisées, en veillant à ce que la conciliarité ne soit pas simplement confessée, ni vantée comme un trésor de l'Orthodoxie (ce qu'elle est), mais tout simplement vécue.

Au sein des Églises autocéphales, les évêques semblent trop souvent isolés dans des cénacles, coupés des réalités de la vie des paroisses et des fidèles engagés dans le monde, si bien que se pose parfois réellement la question d'une communication insuffisante entre les pasteurs et leur peuple. Sans aborder ici le problème capital que constitue en soi la coupure grandissante entre l'Église et le monde, — un monde pourtant appelé à devenir transparent à l'Évangile, — on observe également au niveau des diocèses une crise de la conciliarité.

La réflexion assez informelle ici proposée tentera d'aborder la signification de la conciliarité ecclésiale à la lumière des acquis de la théologie orthodoxe du XXe siècle, notamment de l'apport de ce que l'on a appelé l'École de Paris. L'expression «théologie orthodoxe» ne veut souligner ici qu'un point d'ancrage dans la tradition chrétienne d'origine orientale et n'a nullement pour but de tracer *a priori* des limites confessionnelles dans la réflexion théologique[1].

1. Cette réflexion s'efforcera de respecter trois dimensions inhérentes à toute théologie soucieuse de s'enraciner dans la Tradition ecclésiale biblico-patristique:
1° Théologie du mystère: nos formulations théologiques développées dans le cadre de catégories rationnelles ne constituent jamais que des approximations face au mystère du Dieu vivant révélé en Christ. L'être de l'Église n'échappe pas à ce constat. C'est pourquoi nous parlons de linéaments ou d'esquisse à propos de cet essai.
2° Théologie doxologique: une théologie soucieuse d'authenticité s'efforce d'exprimer la présence spirituelle de la grâce du Verbe incarné dans les affirmations doctrinales reçues par le peuple de Dieu. Dans l'Esprit Saint, la théologie manifeste de façon tangible que celui qui est la Vérité est en même temps le Donateur de Vie.
3° Théologie eucharistique: l'homme reçoit la vie de Dieu à travers l'événement central de la vie ecclésiale, le rassemblement eucharistique de l'Église locale, qui témoigne de l'incarnation du Verbe de Dieu et de l'attente de son second avènement.

J'essaierai, en outre, de faire mention de notre humble réalité ecclésiale au quotidien, en évitant de demeurer trop facilement sur la «planète de la théologie», pour reprendre le titre d'un livre stimulant paru récemment en Grèce[2]. Une juste appréciation de notre situation est en effet une condition aussi nécessaire qu'une saine théologie pour espérer, avec l'aide de Dieu, surmonter nos difficultés.

La Tradition chrétienne est unanime pour associer la notion de concile à l'événement fondateur que constitua le fameux Concile des Apôtres réuni à Jérusalem (Ac 15, 1-29) pour s'accorder sur la question de l'imposition des prescriptions judaïques aux gentils. À la suite des Apôtres, leurs successeurs, les évêques, réuniront des synodes ou conciles pour traiter des affaires communes de l'Église.

Le concept de conciliarité est associé au mot latin *concilium*, le concile, auquel correspond en grec le mot *synodos*[3]. Synode et concile sont des termes quasiment synonymes pour les Orthodoxes, quoique le premier ait dans les langues occidentales une connotation plus institutionnelle que le second. C'est en effet un usage plus ou moins courant dans ces langues d'appeler *synodes* les assemblées régulières d'évêques ou les organes administratifs permanents de certaines Églises, et de réserver le terme de *conciles* aux réunions épiscopales extraordinaires. Quoi qu'il en soit, *concilium* et *synodos* signifient le rassemblement, et renvoient donc immédiatement, et cela dès l'époque des premiers Pères, aux assemblées d'évêques tenues en un lieu donné. Le concile, on le voit, se présente d'abord comme une manifestation de l'unité ecclésiale réunissant principalement des évêques. Mais ce constat historique, qu'il convient de nuancer, — plusieurs conciles antiques dont le concile de Carthage (235) et le premier Concile œcuménique (Nicée, 325) ayant réuni non seulement des évêques mais des clercs

2. Cf. A. MESKOS, *La planète de la théologie*, Sochos, 2002 [en grec].
3. Conciliarité a donc pour pendant grec le terme συνοδικότης (synodalité).

et des laïcs, — ne nous livre pas encore le sens même de la conciliarité; il nous amène à réfléchir sur la nature et la structure de l'Église. En d'autres termes, toute approche de la conciliarité est nécessairement tributaire d'une certaine ecclésiologie, que celle-ci soit explicite ou non. Nous devons donc partir d'une vision de l'Église.

Cependant, comme nous l'enseigne Vladimir Lossky, l'un des pionniers du renouveau néo-patristique contemporain, une réflexion théologique conforme à la Tradition de la Bible et des Pères se doit de confesser en premier lieu son échec devant tout effort de rationalisation du mystère de Dieu et de celui de la Divino-humanité qui nous est accessible en Jésus-Christ. Aucune notion ou image, fût-elle d'inspiration biblique, ne saurait rendre compte de façon complète de la réalité ecclésiale. Même l'ecclésiologie eucharistique ne peut expliquer toutes les facettes de la vie de l'Église qui se présente d'abord comme un *mystère*, autrefois caché en Dieu et aujourd'hui dévoilé et expérimenté partiellement (Ep 1,9-10; Rm 16,25-26), mystère devant lequel conviendraient mieux le silence et l'adoration. Cependant, il existe des voies d'approche théologique, tracées par la Tradition apostolique, que nous sommes invités à emprunter pour recevoir une certaine intelligence de la foi et préparer ainsi nos cœurs à la communion avec Dieu.

Pour tenter d'éclairer les aspects essentiels de la conciliarité ecclésiale, je voudrais donc proposer une réflexion ecclésiologique en retenant successivement trois figures bibliques de l'Église remises en valeur par l'ecclésiologie orthodoxe au XIXe et au XXe siècle.: 1° l'Église comme peuple de Dieu, 2° l'Église comme Corps du Christ, 3° l'Église comme Temple du Saint-Esprit.

I. La conciliarité, qualité du peuple de Dieu

L'Église, en continuité avec l'Ancien Testament, est le peuple de Dieu (λαὸς τοῦ Θεοῦ) (1 P 2,10; 2 Co 6,16). Cette expression biblique a constitué un puissant motif

d'inspiration pour la conscience ecclésiale à travers les siècles. Comme on aime à le répéter avec un élan nostalgique, la première communauté chrétienne, l'Église mère rassemblée à Jérusalem «n'avait qu'un cœur et qu'une âme» (Ac 4,32). En marche vers la patrie céleste, elle formait une communauté unie, vivante et dynamique. C'est cette vérité biblique et ecclésiale, partagée en particulier dans les communautés rurales de la Russie ancienne, que les slavophiles au XIX[e] siècle ont voulu souligner dans leur élaboration du concept de *sobornost'*.

On sait que dans le credo traduit en slave, l'épithète ancienne *kafoličeskaja* (catholique) accolée à l'Église s'est trouvée à partir du XIV[e] siècle progressivement remplacée par l'épithète *sobornaja*[4]. Certes, bien des théologiens russes[5] ont souligné que le terme slave devait avoir, à l'origine en tous cas, un sens identique au prototype grec καθολική. Il n'empêche: la nouvelle épithète possède une résonance bien particulière. *Sobornaja* signifie étymologiquement «recueillie», «réunie» et provient du substantif *sobor*, le rassemblement[6]. Comme l'explique le père Serge Boulgakov, «l'Église *sobornaja*, c'est l'Église qui rassemble, unit, concilie, c'est l'Église conciliaire»[7].

C'est de l'adjectif *sobornaja* du symbole de foi qu'Alexis Khomiakov (†1860) a créé le néologisme de *«sobornost'»*, cette notion qui ne se limite pas à la convocation formelle des conciles mais exprime la conciliarité, la symphonicité de l'Église, l'unité dans la pluralité[8].

4. Sans doute pour traduire par un terme slave un adjectif d'origine grecque jugé peu compréhensible.

5. Dont Nicolas Afanassiev et Vladimir Lossky.

6. Ce dernier terme pourrait avoir évoqué en premier lieu la synaxe eucharistique, puis le temple, là où elle se rassemble, et tout type d'assemblée.

7. S. BOULGAKOFF , *L'orthodoxie*, Paris, 1932, p. 84.

8. Je laisse de côté le terme de «collégialité», proposé par Y. Congar, pour traduire *Sobornost'*. Le sens de la collégialité est en effet plus restreint que la conciliarité, car ce terme est connoté, par son usage social, d'une dimension hiérarchique que ne recèle pas le terme de conciliarité. La collégialité s'applique à l'épiscopat.

Cependant pour Khomiakov, qui n'a cessé de nier toute autorité extérieure pouvant s'exercer sur la vie ecclésiale, cette unité est organique, la *sobornost'* s'opposant, pour lui, autant à l'autoritarisme légaliste du monde catholique romain qu'au fractionnement individualiste du monde protestant[9]. Elle désigne idéalement l'Église en tant qu'organisme dans lequel, en même temps, il ne peut exister ni individualisme, ni coercition de la part des instances religieuses. Pour Dimitri Alekseevič Khomiakov, qui s'est efforcé d'expliciter la pensée de son père, le principe de la *sobornost'* consiste non pas dans le rassemblement régulier de conciles, qu'ils soient épiscopaux ou même ouverts aux autres clercs et aux laïcs, mais dans «le besoin d'une constante union, en tout ce qui touche l'Église, entre les membres de l'Église et entre les Églises particulières»[10].

La question du rapport entre personne et communauté, — qu'elle soit ecclésiale ou nationale, — a été l'objet d'un vif débat entre les penseurs de la diaspora russe du début du XXe siècle, partagés entre «idéalistes» et «néo-traditionalistes».

Représentatif du premier courant, un auteur majeur comme le père Serge Boulgakov fait un usage abondant du concept de *sobornost'* dans sa réflexion sur la catholicité ecclésiale. Boulgakov soulignait dans son approche ecclésiologique la nécessité de «dégager [...] l'idée de "rassemblement" (*sobornost'*): l'Église est un organisme ou un corps, une vivante unité multiple. De nombreux membres s'y réunissent et des dons divers y sont distribués, tandis que la pluri-unité de l'ensemble est récapitulée par le Christ et animée par l'Esprit Saint»[11]. En d'autres termes, le fait que les divers charismes personnels et enseignements des saints puissent s'associer harmonieusement sans entrer en contradiction reflète la conciliarité ecclésiale.

9. Cf. N. Berdiaeff, *L'idée russe*, Paris, 1969, p. 172.

10. A. Gratieux, *Le mouvement slavophile à la veille de la révolution. A. Khomiakov*, Paris, 1953, p. 191.

11. S. Boulgakov, *L'épouse de l'Agneau. La Création, l'Homme, l'Église et la fin*, Paris-Lausanne, 1984, p. 201.

Quant aux néo-traditionalistes comme V. Lossky et G. Florovsky, réagissant à la métaphysique religieuse russe considérée comme une impasse, et aux insupportables tensions entre volontarisme et déterminisme, personnalisme et collectivisme organique, ils ont rejeté tout ce qui s'apparentait à une démarche «idéaliste» dans leur héritage théologique.

V. Lossky reprend positivement le meilleur des intuitions de la théologie russe sur la nécessaire solidarité entre la personne et la communauté ecclésiale. Cependant, il se fait très critique à l'égard de la notion de *sobornost'* développée par A. Khomiakov. Il évite presque systématiquement d'utiliser ce terme; au contraire, il s'attaque à la mystique qui lui est associée. D'entrée il se déclare sceptique envers les tenants de l'idée, développée par les slavophiles, que l'adjectif *sobornyj* représenterait une notion intraduisible dans les langues occidentales. Pour lui, la *sobornost'* ne désigne rien de plus que la catholicité[12]; — même si le terme possède étymologiquement une connotation spécifique en russe. De plus, l'ecclésiologie de Khomiakov, à travers l'élaboration de la notion de *sobornost'*, témoigne pour V. Lossky d'un romantisme (ayant l'idéalisme allemand pour arrière-plan philosophique) qui dissout la *personéité*[13] dans une vague «supra-conscience», un instinct collectif essentiellement impersonnel, fondé sur la personne de l'Esprit Saint mais non relié aux personnes humaines[14]. Khomiakov «n'a pas développé le moment anthropologique dans sa théologie de l'Église»[15]. À l'universalité abstraite de la *sobornost'*, il

12. V. Lossky dénonce un goût pour l'insolite, un désir de «se montrer exotique, étrange, impénétrable pour les non-initiés». Et d'invoquer Molière: «Il faut parler chrétien, si vous voulez qu'on vous entende!» Cf. *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris, 1967, pp. 167-168.

13. Nous employons le néologisme *personéité* pour désigner la condition de personne, «Personhood» en anglais (le terme «personnalité» étant impropre du fait de sa signification psychologique).

14. Cf. V. LOSSKY, *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris, 1967, pp. 188-190.

15. Notes du cours de V. Lossky du 12-4-1956 citées par R. WILLIAMS, *The Theology of Vladimir Nikolaievich Lossky*, Oxford, 1975, p. 101.

faut, comme le dit V. Lossky, substituer «la concorde absolue de la diversité catholique»[16]. C'est d'ailleurs dans l'accord parfait entre les pôles unité et diversité, nature et personnes que consiste la *catholicité* de l'Église[17].

L'autre inspirateur du courant néo-patristique, G. Florovsky reproche à Khomiakov d'avoir réduit l'ecclésiologie à une sorte de «sociologie charismatique»[18]. Nicolas Berdiaev écrit dans le même sens: «Khomiakov nie [...] l'autorité de l'épiscopat. La vérité n'est pas [pour lui] dans le concile mais dans la conciliarité, dans l'esprit de communion du peuple des fidèles»[19].

Enfin, pour le métropolite de Pergame Jean Zizioulas, la *sobornost'* constitue un modèle philosophique et romantique (inspiré, semble-t-il, de Schelling) qu'il serait dangereux d'appliquer aussi bien en ecclésiologie qu'en théologie trinitaire. Le problème souligné est que la *sobornost'* s'est vue investie «d'un caractère de priorité ontologique vis-à-vis de la personne»[20]. Dans une telle vision, la personne «est conçue à l'intérieur de la communion ou comme le résultat de celle-ci». Or, la communion doit être une dimension de la personne, et non pas la personne être un aspect interne de la communion. Certes il n'y a pas de personnes sans communion, mais la communion n'enlève en rien les propriétés hypostatiques incommunicables qui font que chaque personne est unique, libre et souveraine[21]. En outre, l'application

16. Cf. *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris, 1967, p. 177.
17. *Ibid.*, p. 176.
18. Cf. G. Florovsky, «Christ and His Church...», dans: *1054-1954. L'Église et les Églises*, tome II, Chevetogne 1954, p. 164.
19. N. Berdiaeff, *L'idée russe*, Paris, 1969, p. 173.
20. Cf. J. Zizioulas, «Être de Dieu, être de l'Homme», *Synaxi*, 37, 1991, p. 16 [en grec].
21. Cf. J. Zizioulas, *Cours de Dogmatique*, Thessalonique, t. II, p. 7 [en grec]. Comme autres exemples de systèmes philosophiques relativisant la personne, J. Zizioulas indique (cf. *L'Être ecclésial*, pp. 37-38, n. 30) la structure existentielle dialogale «Je—Tu» de Martin Buber (le *Je* n'émerge du monde anonyme du *Cela* que par la rencontre du *Tu*: c'est par la rencontre et le dialogue avec un Toi que le Moi advient à lui-même; cf. M. Buber, *Je et Tu*, Paris (Aubier), 1969), et la plongée panoramique

de la *sobornost'* à la doctrine trinitaire à travers un processus d'analogie sociologique serait pour Jean Zizioulas encore plus ruineuse[22]. Une théologie trinitaire conséquente envers le principe de la monarchie du Père nous interdit en effet de considérer les personnes divines comme puisant leur identité dans la communion trinitaire *par elle-même*. La personne du Père est la seule *cause*, l'unique source à la fois des personnes et de leur communion; inversement la communion désigne le mode d'être, c'est-à-dire de relation, d'*être-avec* des personnes, et dérive non pas d'une notion abstraite mais d'une personne concrète: le Père.

Comme le résume bien O. Clément, la *sobornost'* de Khomiakov reflète «un organicisme qui ne permet pas de fonder le caractère absolu et proprement transcendant de chaque personne. La communion tend à devenir une sorte de fusion dans un organisme dont chacun n'est qu'une parcelle»[23].

La plupart des théologiens orthodoxes ont donc été plutôt critiques envers l'ecclésiologie de Khomiakov. Il n'en reste pas moins que ce penseur de génie a mis en évidence, même de façon unilatérale, une vérité profonde de la vie ecclésiale, ce qui explique que cette doctrine, sans jamais être officiellement adoptée, a eu une influence immense sur la pensée orthodoxe.

Sans doute constituait-elle aussi une réaction salutaire de la conscience orthodoxe face à la situation calamiteuse de l'Église russe durant la période synodale ouverte en 1721, l'activité conciliaire ayant été bâillonnée, le synode des

des êtres de Martin Heidegger (le terme d'ontologie «panoramique» appartient à la critique de Heidegger faite par E. Lévinas (*Totalité et Infini*, Leyde, 1971, pp. 270ss.); l'ontologie panoramique envisagerait la Trinité comme une existence parallèle des trois personnes, ce qui est inconcevable, en raison de la «monarchie» du Père).

22. J. Zizioulas a peut-être en arrière-plan le paradigme des analogies psychologiques augustiniennes, également appliquées en théologie trinitaire, à partir d'une théorie anthropologique (décomposition de l'âme, etc.).

23. Cf. O. Clément, *Berdiaev, un philosophe russe en France*, Paris, 1991, p. 43.

évêques étant artificiellement transformé en un organe administratif au service de l'État impérial. La visée initiale des slavophiles était de compenser par un communautarisme charismatique l'autoritarisme des évêques russes dont le système ecclésial bien trop centralisé datait de l'organisation byzantine de l'ancienne métropole de Kiev.

Aujourd'hui encore, la notion de *sobornost'* demeure un puissant antidote face au juridisme ecclésiastique (qui n'est pas seulement latin) et face à l'individualisme consumériste qui gagne insidieusement nos communautés ecclésiales, en Orient comme en Occident. Avec la fin des grandes idéologies, le retour ambigu du religieux observé en Occident va de pair avec une autonomie croissante des fidèles en matière de doctrine et de morale. La contrepartie inévitable est l'expression périodique d'une grande nostalgie d'un «vivre ensemble» (*Togetherness*): par exemple à travers les Journées mondiales de la jeunesse (J.M.J), qui ont rassemblé à Paris des centaines de milliers de jeunes, non pratiquants pour la plupart. On se plaint en même temps que bien des fidèles n'aient pas conscience de la solidarité qui existe dans la vie des paroisses, et des responsabilités qui s'y attachent. Certes, la *sobornost'* n'est pas une doctrine morale, mais elle implique une éthique communautaire conséquente d'une vision des liens unissant les membres du peuple de Dieu et, au-delà, de tous les hommes entre eux.

Si la catholicité ecclésiale est indissociable de l'unité, elle ne saurait être sans effet sur la nature même de cette unité. «Le but et le critère de l'unité catholique, souligne le père G. Florovsky, c'est que la multitude des croyants n'ait qu'un cœur et qu'une âme, comme c'était le cas à Jérusalem. Sinon la vie de l'Église est réduite»[24]. En d'autres termes, sans l'expérience active de la catholicité dont la conciliarité constitue la projection, la communauté ecclésiale se recroqueville et s'étiole, la lampe demeurant alors cachée sous le boisseau.

24. G. FLOROVSKY, «Le corps du Christ vivant», dans: *La sainte Église universelle*, Neuchâtel, 1948, p. 27.

C'est l'esprit de conciliarité, et non un impératif catégorique, qui fait passer le principe de la «communauté d'action» dans toutes les circonstances de la vie ecclésiale, grandes et petites, en lien direct avec le second commandement du Christ: «Tu aimeras ton prochain comme toi-même», ce que Jean Chrysostome prônait comme le «sacrement du frère». Comme l'a souligné Mère Marie Skobtsov, «sans ce commandement, Khomiakov n'aurait jamais évoqué l'organisation conciliaire de l'Église, fondée entièrement sur l'amour et la communion humaine la plus haute. Sa théologie prouve que l'Église dans sa totalité manifeste à la fois le commandement de l'amour de Dieu et celui de l'amour du prochain, qu'elle est proprement impensable sans l'un et l'autre»[25].

II. La conciliarité comme cohésion du Corps du Christ

La nature première de l'Église est sacramentelle: elle est le Corps du Christ (1 Co 12,27). Cette affirmation capitale de saint Paul était centrale dans l'ecclésiologie implicite de l'Église ancienne jusqu'au IVe siècle au moins, comme l'ont bien montré les travaux admirables du père Nicolas Afanassiev. À sa suite, les théologiens orthodoxes du XXe siècle ont recentré sur la *koïnonia* eucharistique les intuitions des slavophiles concernant la conciliarité[26]. L'ecclésiologie *eucharistique* qui en résulte tient en quelques mots: d'une part, le Christ est le principe unifiant de tous les fidèles car, comme le dit saint Paul aux Corinthiens, «nous avons été baptisés en un seul Esprit, en un seul corps» (1 Co 12,13). D'autre part, c'est le rassemblement eucharistique qui entre-

25. Cf. M. Skobtsov, «Action orthodoxe», *Contacts*, 51, 1965, pp. 194-212, repris dans Mère Marie, *Le Sacrement du frère*, Pully, 1995, pp. 73-92, notamment p. 90 pour la citation.

26. Cette idée a été développée notamment par Vladimir Lossky, et plus récemment par des théologiens comme Mgr Jean Zizioulas, Olivier Clément et le père Jean Meyendorff.

tient la vivante cohésion (1 Co 10,17) de cet unique corps du Christ dont les baptisés sont les membres. Enfin, dimension fortement rappelée par Jean Zizioulas, l'Eucharistie, en récapitulant toute l'économie du salut, manifeste la nature sacramentelle-eschatologique de l'Église. Dans l'Eucharistie, l'Église se révèle l'icône du Royaume de Dieu.

Comme le montrent les témoignages de l'époque post-apostolique, c'est en tant que synaxe eucharistique que la communauté chrétienne locale se trouvait rassemblée comme l'Église de Dieu. Mais cette synaxe était structurée, ordonnée: l'Église locale avait d'ordinaire à sa tête un préséant, «celui qui se tient devant» (προεστώς), l'évêque (ἐπίσκοπος), qui présidait la célébration de l'Eucharistie, entouré d'un collège de presbytres («anciens»), des diacres et du peuple. Nous trouvons déjà là la structure organique et conciliaire des ministères de l'Église.

L'évêque a pour première charge la fonction sacerdotale d'image du Christ. Ses charismes (sacrements, enseignement, mission pastorale) focalisent sur une personne reconnue les dons reçus par le peuple de Dieu tout entier, porteur du sacerdoce royal et prophétique (1 P 2,9).

L'évêque est toujours ordonné pour une Église locale donnée, afin d'en être la tête et le centre d'unité visibles, manifestant à travers lui auprès de sa communauté le Christ comme tête de l'Église. Dans un passage bien connu de son épître aux Smyrniotes, dont le contexte est eucharistique (8, 2), saint Ignace d'Antioche (IIe siècle) exhorte à respecter le lien existant entre l'évêque, la communauté locale et l'Église du Christ: «Là où paraît l'évêque, que là soit la communauté, de même que (ὥσπερ) là où est le Christ Jésus, là est l'Église catholique!»[27]

Je ne peux rendre ici toute la profondeur ecclésiologique de ce texte capital et difficile que Jean Zizioulas a finement analysé dans sa thèse doctorale[28]. On notera seulement que ce témoignage le plus ancien sur la notion d'Église *catholique*

27. Cf. *Sources Chrétiennes* n° 10, trad. Th. Camelot, Paris, 1951, p. 163.
28. Cf. MÉTROPOLITE JEAN DE PERGAME, *L'Eucharistie, l'Évêque et l'Église durant les trois premiers siècles*, Paris, 1994, pp. 119-190.

fait ressortir clairement trois points: 1° L'Église catholique désigne l'assemblée eschatologique des saints rassemblée autour du Christ qui vient, 2° La catholicité s'applique à l'Église locale à travers l'Eucharistie, 3° La catholicité s'exprime à travers le ministère épiscopal.

Dans la célébration de l'Eucharistie, chaque Église locale historique, terrestre, rassemblée autour de son évêque devient «la même» (tel est le sens, ici, du fameux ὥσπερ) que l'Église parfaite unie dans le Christ, c'est-à-dire la *communio sanctorum* eschatologique. L'Eucharistie signifie l'anticipation du rassemblement des derniers jours: le Christ grand-prêtre, — tête du corps ecclésial, — est le prototype même de l'évêque dans l'Eucharistie, et son corps, l'Église *catholique* (au sens que nous avons vu) est l'identité profonde de chaque Église locale[29].

Dans le cadre de cette ecclésiologie *eucharistique*, que signifie la conciliarité? Comme on va le voir, elle se décline à différents niveaux de la vie de l'Église: 1. au sein de la communauté eucharistique locale; 2. dans les relations entre les Églises locales, comme synodalité; 3. au plan même de l'Église universelle.

1. *Conciliarité dans la communauté eucharistique*

Rappelons tout d'abord que le ministère de l'évêque appartient en propre à l'Église Corps du Christ, donc que son autorité s'établit *dans* et non pas *sur* la communauté eucharistique. De même que le Christ est inconcevable sans le corps ecclésial dont il est la tête, de même l'évêque est la tête d'une communauté locale dont on ne peut l'isoler. «*Episcopus in ecclesia, et ecclesia in episcopo*», dit saint Cyprien de Carthage[30] en entendant par *ecclesia* une Église locale donnée. Cet adage signifie que la conciliarité de l'Église locale est indissociable de la primauté épiscopale.

29. La comparaison d'Ignace a donc une portée ontologique et non simplement analogique.

30. Cf. *Lettre* 66, 8.

Dans l'Église ancienne, comme en témoignent, entre autres, le livre de l'Apocalypse et les épîtres d'Ignace, le collège des presbytres entourant l'évêque dans la synaxe eucharistique et dans les autres assemblées manifestait la conciliarité de l'Église locale. Ce collège avait pour modèle celui des Apôtres présidé par le Christ, puis un peu plus tard par saint Pierre. Pour saint Cyprien, en effet, chaque évêque siège sur la chaire de Pierre. Que le ministère du presbytre se soit individualisé au IVe siècle comme représentant de l'évêque dans une paroisse n'a pas fondamentalement modifié cette structure de base: l'Église locale reste épiscopale par nature. Le ministère presbytéral est essentiel pour que s'exerce la conciliarité entre l'évêque et son peuple. Quant aux diacres, intermédiaires entre les presbytres et les laïcs, ils offrent les dons et les intercessions du peuple, et veillent à ce que l'Eucharistie se prolonge dans le Sacrement du frère.

Cependant, le rôle du peuple de Dieu, déjà souligné plus haut à propos de la *sobornost'*, est aussi capital. Les laïcs sont ordonnés lors de l'initiation baptismale qui culmine dans l'Eucharistie. Sans leur présence, l'Eucharistie n'aurait pas de sens, puisqu'elle est offerte par l'évêque au nom du peuple. C'est à eux qu'appartient en propre la responsabilité de l'Amen dans la liturgie. Comme toute confession et toute prière, toute décision de l'évêque ou du synode engageant l'Église devrait donc idéalement faire l'objet d'une réception par les laïcs. L'évêque, en effet, ne possède pas son charisme épiscopal *en lui-même* mais seulement *en relation* avec son peuple, dont il est d'ailleurs partie intégrante. En fait, nous savons que règne bien souvent dans les paroisses et les diocèses un cléricalisme épais, parfois entretenu par les laïcs eux-mêmes, par inconscience ou facilité. Pourtant le peuple entier est le «protecteur» de la foi, comme le rappelait l'encyclique des patriarches orientaux adressée au pape Pie IX en mai 1848[31], et il doit,

31. «Chez nous, ni patriarches ni synodes n'ont jamais pu introduire d'enseignements nouveaux, car le protecteur de la religion est le corps même de l'Église, c'est-à-dire le peuple (*laos*) lui-même qui veut conserver éternellement intacte sa foi [...].» (*Encyclique de mai 1848*, 17;

dans la prière et le discernement de l'Esprit, *recevoir* les décisions et expressions de la foi énoncées par les évêques; ainsi ces derniers peuvent-ils exercer leur ministère en pasteurs plutôt qu'en satrapes, empêchant la conciliarité ecclésiale de se dévoyer dans un cléricalisme monarchique.

La conciliarité de la synaxe eucharistique traduit donc la cohésion avec laquelle l'assemblée des baptisés réunie autour de l'évêque (ou de son représentant, le presbytre) s'identifie de façon icônique au Christ total, tête et corps, chacun pour sa part, selon le charisme ou le ministère qui lui est confié en relation avec tous les autres.

Il existe un paradoxe apparent dans la catholicité de l'Église locale qui peut s'énoncer ainsi: l'Église locale reçoit une plénitude qui la comble mais qui, loin de l'isoler, l'ouvre aux autres Églises, aux hommes et au monde entier. La conscience de la plénitude ecclésiale goûtée dans l'Eucharistie, loin d'engendrer l'autosuffisance, ouvre au contraire l'Église locale vers les autres Églises qui partagent la même plénitude.

2. *Conciliarité dans la communion des Églises locales*

Comme l'Eucharistie offerte par les différentes Églises locales est une et identique, les évêques de l'Église ancienne ont eu conscience de ce que les questions liées à sa célébration (admission ou rejet des auteurs de certains actes ou propagateurs de certaines doctrines, vacance d'un siège épiscopal) concernaient toutes les Églises au même titre: ils se sont donc rassemblés spontanément entre évêques voisins pour s'accorder sur les décisions à prendre. Telle est, semble-t-il, l'origine du concile ou synode épiscopal, devenu institution régulière en vertu du 5e canon du premier Concile de Nicée (325).

Chaque évêque portant son Église locale, le synode épiscopal exprime la communion non pas simplement des évêques

Mansi, 40, 407). Bien entendu, le *laos* comprend autant les «clercs» que les «laïcs», aussi faut-il voir dans ce texte non un manifeste démocratique mais une défense de la conciliarité.

en soi mais surtout des Églises locales dont ils sont les têtes. Il en résulte que la synodalité épiscopale est exactement de même nature que la conciliarité de l'Église locale, puisque ce qui rassemble et unit les différentes Églises locales (et leurs têtes) n'est rien d'autre que l'Eucharistie une, célébrée en tous lieux. La synodalité épiscopale n'est rien d'autre que la conciliarité ecclésiale. C'est pourquoi il est d'usage que les conciles soient épiscopaux. Les autres clercs et les laïcs peuvent bien sûr y participer mais leur voix ne devrait être que consultative, sinon l'on sort de la vision eucharistique.

Le père Nicolas Afanassiev considère que le Concile de Moscou de 1917, en introduisant l'idée juridique de la représentation des différents groupes ecclésiaux, a constitué davantage une assemblée ecclésiale générale qu'un concile proprement dit[32]. On peut dans le principe être d'accord avec cette critique d'Afanassiev. Au concile de Moscou, la Conférence des évêques n'avait en effet qu'un droit de *veto* par rapport aux décisions prises par l'Assemblée générale, composée d'évêques, de clercs et de laïcs. Le ministère épiscopal était donc singulièrement dévalué, réduit à une simple fonction de recevabilité. Mais qui ne voit que cette configuration résultait d'un renversement dialectique dans l'histoire de l'Église russe, les laïcs et les prêtres n'ayant pas trouvé d'autre moyen pour redynamiser leur Église après deux siècles d'un hiérarchisme paralysant (la période synodale) qui avait coupé les évêques de leur peuple?[33] Le principe de l'exclusivité épiscopale dans les conciles n'a de sens que dans la mesure où l'ecclésiologie eucharistique est pleinement vécue; si tel n'est pas le cas, ce principe, pour ne pas devenir une simple norme juridique, devrait être appliqué avec *économie*, comme sut le faire le Concile de Moscou de 1917.

32. Cf. N. AFANASSIEFF, «Le concile dans la théologie orthodoxe russe», *Irénikon*, 35, 1962, pp. 327-328; et plus généralement *L'Église du Saint-Esprit*, Paris, 1975, pp. 65-121.

33. C'est le sens du fameux *Mémorandum des Trente-Deux*, signé de prêtres de Saint-Pétersbourg, qui appelait dès 1905 à la convocation d'un concile «pan-ecclésial» de l'Église russe, composé d'évêques, de prêtres et de laïcs.

Le fait que tous les évêques sont les présidents, en différents lieux, d'une même et unique Eucharistie, qu'en d'autres termes toutes les eucharisties offrent le corps unique et total du Christ, — et donc que les différentes Églises locales partagent la même plénitude catholique, — explique le principe canonique ancien de *l'égalité ontologique absolue* de tous les évêques entre eux, chacun possédant dans son Église locale, par la grâce de l'Esprit Saint, l'autorité et le pouvoir reçus des Apôtres. Ce principe va de pair avec la vision eschatologique du Collège apostolique comme un tout indivisible, exprimé pleinement dans chaque Église locale par l'évêque entouré de ses presbytres. Le Collège des Douze est à l'origine de la fondation de toutes les Églises locales et, à travers elles, de l'Église universelle. Comme on l'a vu, chaque évêque siège sur la chaire de Pierre. Le collège épiscopal veille sur l'Église universelle mais, chacun de ses membres étant la tête d'une Église locale, il ne saurait constituer, selon la regrettable expression de K. Rahner, un «haut personnel dirigeant de l'Église universelle»[34] coupé de la vie des communautés paroissiales.

Dans l'ecclésiologie développée à Vatican II on trouve un effort indiscutable pour intégrer les éléments fondamentaux d'une vision eucharistique de l'Église. La priorité semble toutefois nettement accordée au rattachement de l'évêque au collège universel plutôt qu'à une Église locale, tandis que l'on trouve exprimée (dans la constitution dogmatique *Lumen Gentium*) l'idée que l'Église universelle serait l'archétype de l'Église locale[35], ce qui alimente entre les autorités du Saint-Siège et les théologiens catholiques un débat herméneutique toujours actuel[36]. Pour l'Orthodoxie, l'Église

34. Cf. K. Rahner, «De l'épiscopat»», dans: *Églises chrétiennes et épiscopat*, Paris, 1966, pp. 209, 211, 215.

35. Les Églises particulières sont dites «formées à l'image de l'Église universelle (*ad imaginem ecclesiae universalis formatis*)» (*LG* 23).

36. La thèse de la priorité ontologique de l'Église universelle sur les Églises particulières, défendue par K. Rahner et par le Cardinal Ratzinger, a été récemment reprise en 1992 par la Sacrée Congrégation de la Doctrine de la Foi dans sa *Lettre aux évêques de l'Église catholique sur*

universelle ne s'oppose pas en soi à l'Église locale (chaque évêque est en effet toujours ordonné par au moins deux ou trois évêques), mais une ecclésiologie universaliste n'est pas compatible avec une ecclésiologie eucharistique conséquente, car l'*unique* Eucharistie est offerte à la fois en chaque lieu et partout dans le monde, mais jamais *au-dessus* des communautés locales.

L'épiscopat, on l'a dit, est unique. Mais le concile épiscopal est une assemblée structurée depuis l'époque la plus ancienne. Le rassemblement des évêques en synodes provinciaux suivait spontanément le découpage administratif de l'Empire romain: l'évêque de la cité la plus importante (métropole) ou la plus prestigieuse par son témoignage ecclésial présidait le synode réglant les questions communes aussi bien que l'Eucharistie célébrée à cette occasion. Le métropolite était chargé de convoquer et présider le synode provincial, et d'exécuter ses décisions (notamment pour les ordinations ou dépositions), mais aussi de coordonner l'activité des autres évêques de la province entourant son diocèse[37]. Cette primauté du métropolite, essentielle pour manifester l'unité ecclésiale dans la communion des évêques et faire rayonner la conciliarité au niveau de la province, était toutefois celle d'un *primus inter pares*, en vertu de l'unité de l'épiscopat.

Un équilibre ecclésiologique résultait donc de la tension féconde existant entre le rôle du primat et celui des différents évêques diocésains membres du synode, comme cela est exprimé par le fameux 34e canon apostolique (formulé en Syrie au IVe siècle) qui énonce:

> «Il convient que les évêques de chaque peuple sachent lequel parmi eux est le primat et le reconnaissent comme leur tête et ne fassent rien qui sorte de l'ordinaire sans son assentiment, et que chacun règle seulement toutes les affaires de son

certains aspects de l'Église comprise comme communion (*Documentation Catholique*, 89, 1992, pp. 729-733), §9. Cependant ce document a soulevé l'opposition de nombreux théologiens catholiques.

37. Cf. J. COLSON, *L'épiscopat catholique*, Paris, 1963, p. 77.

propre diocèse et des lieux qui en relèvent. Mais que [le primat], non plus, ne fasse rien sans l'assentiment de tous les autres. Car ainsi règnera la concorde et sera glorifié le Père, le Fils et le Saint-Esprit»[38].

On le voit, ce texte d'une grande actualité souligne l'existence de deux principes ecclésiologiques distincts mais indissociables: la primauté et la conciliarité; il met en lumière le lien dialectique qui les unit intimement l'un à l'autre à tous les échelons des synodes épiscopaux: provincial, patriarcal, universel. Chaque évêque diocésain n'a de compte à rendre qu'à Dieu seul pour ce qui touche à son diocèse (Cyprien), et en même temps il ne peut agir sans se soucier de l'avis de ses frères dans l'épiscopat (avis que le primat a la charge d'exprimer), — sinon ce serait nier la catholicité des autres Églises locales et leur unité. De même, le métropolite jouit d'une véritable primauté dans l'exercice de ses responsabilités, pour ce qui touche à la vie commune des différentes Églises locales (questions doctrinales, excommunications, etc.) mais il ne peut rien décider sans l'adhésion unanime de ses pairs.

Plusieurs remarques s'imposent ici:

a) Si la conciliarité a toujours besoin d'instances de primauté pour s'exercer, la dévaluation du principe de primauté épiscopale entraînerait un dévoiement de la conciliarité vers une ecclésiologie que la tradition occidentale a connu à la fin du moyen âge et que l'on nomme *conciliarisme*[39]: la prétention que le concile serait plus apte que le primat à manifester l'unité et la vérité ecclésiales. Contrairement à des assertions infondées propagées encore actuellement dans un contexte de polémique anti-romaine, la tradition byzantine et orthodoxe n'a jamais développé une ecclésiologie conciliariste.

38. Cf. F. X. FUNK, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, t. I, Paderborn, 1964 (reprint, Turin, 1905), pp. 572-573. Le 9e canon du Concile d'Antioche (vers 340) exprime la même exigence.

39. Cf. Y. CONGAR, «L'idée conciliariste» dans: *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne*, Paris, 1970, pp. 309-313.

b) Il nous semble faux d'affirmer qu'en vertu de l'unité de l'épiscopat la primauté d'un métropolite n'aurait pas d'enracinement sacramentel. Il est vrai qu'il n'existe pas d'ordination spécifique pour le primat (celui-ci n'est pas plus qu'un évêque), mais la primauté attachée à son Église locale s'exprime liturgiquement par le fait qu'il est mentionné lors de chaque Eucharistie célébrée par les évêques du synode qu'il préside. L'unité de l'épiscopat n'est donc pas une plate identité: c'est une unité différenciée, avec un service de l'unité diversifié. Les primautés reconnues à certains sièges résultent du consensus des Églises à travers le temps et l'espace, consensus inspiré en dernier ressort par l'Esprit Saint[40].

c) Une ecclésiologie soucieuse de valoriser la conciliarité doit envisager l'unité entre les Églises locales non comme une unité uniforme mais différenciée (ou une «identité-distinction», pour employer un concept cher à V. Lossky). Cela signifie que chaque Église locale reçoit la même plénitude dans la célébration eucharistique mais se trouve, dans son être historique, développer et offrir tel ou tel charisme au service de toutes les Églises sœurs, aussi bien dans l'approche de la foi que dans la liturgie. Le synode a pour but de permettre l'unité dans l'enrichissement réciproque, et le primat de coordonner au service de l'unité les charismes des différentes communautés[41].

À un niveau plus vaste que les provinces se sont dégagées jusqu'au VI[e] siècle de vastes régions, les *patriarcats*, autour de cités prestigieuses par leur témoignage de l'Évangile; cinq

40. La question de la nature exacte de ces primautés n'est pas l'objet de cette réflexion, mais il est clair, pour la tradition chrétienne orientale, que ces primautés sont intrinsèquement liées à la nature conciliaire de l'Église et ne résultent pas d'un critère extrinsèque, — droit historique ou droit divin, — s'imposant *ex consensu Ecclesiae*.

41. L'histoire de l'Église montre malheureusement, à travers notamment les tensions entre Écoles théologiques ou entre traditions liturgiques qui cherchaient peu ou prou à s'imposer sur les autres, que la diversité a souvent été assimilée à la division et non à l'enrichissement catholique. L'Esprit saint, pourtant, a œuvré pour que soient élaborées des synthèses créatrices à partir des différentes expressions de la foi respectueuses de la Tradition apostolique.

grandes cités (Rome, Constantinople, Alexandrie, Antioche et Jérusalem, selon un ordre de primauté décroissant) polarisaient la communion des Églises, constituant ce qu'on a appelé la *pentarchie*. Chaque patriarche jouissait donc d'une primauté parmi les différents métropolites de son patriarcat. Les soucis communs étaient réglés au sein d'un synode patriarcal permanent présidé par le patriarche. Ainsi se traduisait la conciliarité épiscopale à un deuxième degré qui n'empêchait pas le synode permanent de porter l'expérience des Églises locales, en vertu du fait que chaque métropolite recevait dans son synode provincial les avis et soucis des évêques diocésains. Aujourd'hui, dans les patriarcats anciens se pose, pour des raisons historiques, le problème grandissant des évêques titulaires, les synodes patriarcaux risquant de devenir des instances administratives et bureaucratiques, et jouissant plus difficilement d'un lien organique avec la vie des Églises locales.

La géographie de l'Orthodoxie mondiale s'est transformée, comme on le sait, avec l'instauration des autocéphalies modernes: d'abord avec le patriarcat de Moscou, en 1589, puis avec l'apparition d'Églises orthodoxes nationales en Grèce, Serbie, Roumanie, etc, en tout une quinzaine d'Églises orthodoxes autocéphales[42] ou autonomes. L'octroi de ces autocéphalies, — qui était à l'origine le droit accordé à un groupe de diocèses d'élire ses évêques, — ne s'est pas, en général, fait dans des conditions idéales, l'autocéphalie s'étant «nationalisée» sous la pression de facteurs idéologiques et politiques. Dans certaines Églises,

42. L'Église de Russie a été reconnue comme patriarcat par Constantinople en 1593. L'Église de Grèce, qui s'était proclamée autocéphale dès 1833, a été reconnue par Constantinople en 1850. L'Église de Serbie, autoproclamée autocéphale en 1879, a été reconnue comme patriarcat en 1920. L'Église de Roumanie, autoproclamée autocéphale en 1859, a été reconnue en 1885 et élevée au rang patriarcal en 1925. L'Église de Pologne a été reconnue autocéphale en 1924, celle d'Albanie en 1937, et celle de Tchécoslovaquie en 1951. L'Église de Bulgarie, après sa condamnation pour schisme en 1872, s'est autoproclamée patriarcat en 1953, reconnue comme telle par Constantinople en 1961. L'Église de Géorgie, fondée au IV[e] siècle, n'a été reconnue autocéphale par Constantinople qu'en 1990!

l'image symbolique du patriarche père de la nation jouit d'un tel prestige dans l'esprit des fidèles que leur évêque diocésain (quand ils le connaissent) passe au second plan, ce qui est une perversion de l'ecclésiologie eucharistique.

Il apparaît évident qu'un véritable exercice de la conciliarité va de pair avec le respect de l'ecclésiologie eucharistique. Celle-ci n'est quasiment plus contestée dans l'Orthodoxie, mais dans leur mode de fonctionnement, les Églises autocéphales témoignent souvent d'une autre logique, nationale ou universelle. Je n'évoquerai pas le phylétisme à la fois pratique et pragmatique qui affecte la situation ecclésiologiquement aberrante de la Diaspora, — situation trop bien connue, sans pour autant être acceptable. Mentionnons ici trois autres exemples:

a) Dans presque toutes les Églises orthodoxes, s'est développé, sous l'influence latine, l'usage d'ordonner des évêques auxiliaires ou vicaires pour aider dans ses tâches pastorales un évêque dont le diocèse est grand en nombre de paroisses. Le résultat est d'embrouiller les esprits quant aux principes ecclésiologiques fondamentaux et de perpétuer une dichotomie entre théologie et vie des Églises. La solution, simple, a été énoncée maintes fois: il faudrait fractionner les diocèses parfois immenses que connaissent certaines Églises, et rapprocher les évêques de leur peuple pour rendre effective la conciliarité.

b) Dans l'Église de Russie, chaque prêtre, lorsqu'il célèbre l'Eucharistie, se doit de mentionner le patriarche de Moscou avant son propre évêque, comme si la catholicité de l'Église locale était reçue d'en haut. Déjà au XIXe siècle, dans le catéchisme de saint Philarète métropolite de Moscou, éminent spirituel et théologien de l'*oikouménè* orthodoxe, on pouvait lire que les Églises locales sont «des parties [...], des membres éminents du corps unique de l'Église universelle»[43], selon une

43. Cf. PHILARÈTE DE MOSCOU, *Le grand catéchisme chrétien de l'Église orthodoxe catholique d'Orient examiné et approuvé par le très saint synode dirigeant*, Berlin, éd. Sialsky, s. d. [années 1920], p. 54. Le même ouvrage note que les fidèles orthodoxes ne participent à la communion eucharistique que trois ou quatre fois par an.

logique semi-universaliste que l'on retrouve de façon proche dans les actes du Concile de Moscou de 1917[44], et même encore en pointillé dans les *Statuts* de l'Église de Russie promulgués par le Concile de 2000[45].

c) Dans l'Église de Grèce, chaque évêque, lorsqu'il préside la synaxe eucharistique, mentionne non pas l'archevêque d'Athènes mais le Saint-Synode de son Église, comme si cet organisme était acéphale. On sait que l'archevêque d'Athènes, Mgr Christodoulos, cherche à corriger cette pratique anormale qui résulte des conditions historiques douloureuses de l'octroi de l'autocéphalie à l'Église de Grèce. Le patriarcat œcuménique aurait tout à gagner à accepter cette réforme légitime. Si en effet l'archevêque d'Athènes, devenu primat de Grèce, prenait symboliquement la figure spirituelle de père de la nation hellénique, le patriarche de Constantinople verrait son aura panorthodoxe

44. Selon la définition de ce concile, «on nomme diocèse une partie de l'Église orthodoxe russe, partie administrée par l'évêque diocésain». Cité dans: N. AFANASSIEFF, «Le concile dans la théologie orthodoxe russe», *op. cit.*, p. 327.

45. On note un progrès considérable dans les énoncés ecclésiologiques de ces *Statuts* puisqu'ils évitent soigneusement d'employer le mot «partie» à propos des diocèses. Néanmoins, on y lit que «l'Église orthodoxe russe *se divise* en diocèses, Églises locales présidées par un évêque». Le texte semble accorder ainsi une priorité ecclésiologique à l'Église autocéphale sur les Églises locales (on aurait très bien pu définir que «l'Église orthodoxe russe *est un regroupement* ou *une union* de diocèses»). D'autre part, le critère spécifiant l'identité de l'Église orthodoxe autocéphale est l'adjectif «russe» (*русская*), dont la portée exacte demeure imprécise. Il ne peut s'agir de la seule territorialité, puisque l'Église «russe» s'étend au-delà du territoire de la République de Russie (Ukraine, Biélorussie, Moldavie, etc.). Le mot n'a pas non plus un sens purement national, l'Église de Russie se définissant comme «multi-nationale». Il semble que le terme ait donc une portée culturelle-historique. On peut toutefois s'interroger sur le bien-fondé ecclésiologique du fait que l'Église russe puisse admettre en son sein «les fidèles orthodoxes qui y entrent délibérément», tout en «demeurant dans d'autres pays [*que ceux qui constituent sont territoire canonique*]». Comment une Église peut-elle exercer sa juridiction au-delà de son territoire canonique? Une clarification ultérieure serait sur ce point très souhaitable (cette analyse pourrait, sans doute, dans ses grandes lignes, s'appliquer aux autres Églises orthodoxes autocéphales modernes).

positivement renforcée, alors qu'aujourd'hui le siège de la seconde Rome souffre souvent, à tort ou à raison, d'une image ambiguë, étant perçu autant comme le foyer spirituel de l'hellénisme mondial que comme le premier siège de l'Orthodoxie universelle.

Ces trois exemples illustrent le fait que l'ecclésiologie eucharistique est appelée, non seulement à être confessée et reçue dans le principe, mais à s'inscrire davantage dans la pratique ecclésiale, le poids des contingences historiques ne devant jamais masquer la lumière de la Tradition apostolique.

Sans aborder ici la question périphérique de l'octroi de l'autocéphalie, qui suscite de nos jours bien des débats, on peut noter que la revendication de l'autocéphalie comme un «droit» (s'inspirant du droit à l'indépendance politique) s'oppose à la conciliarité par l'autosuffisance communautaire qu'elle manifeste. Soulignons aussi combien la conciliarité entre les Églises a gravement pâti de la juridisation et de la nationalisation de l'autocéphalie: que l'on songe par exemple aux luttes ecclésiales et identitaires fratricides entre Grecs, Bulgares et Serbes il y a un siècle dans les Balkans, ou à l'isolement schismatique dans lequel se trouve encore aujourd'hui l'Église dite de Macédoine, ou encore à la situation déplorable qui règne actuellement en Ukraine, — avec l'existence de deux entités ecclésiales schismatiques. Tout cela pose de façon très légitime la question de l'exercice de la conciliarité entre les Églises autocéphales, cruciale pour la vitalité de l'Orthodoxie et le rayonnement du christianisme dans le monde.

3. *Quelle forme de conciliarité au niveau de l'Église universelle?*

Nous avons vu que chaque instance de la conciliarité (locale, provinciale, régionale), nécessite l'existence d'un ministère épiscopal de la primauté (évêque diocésain, métropolite, patriarche ou primat). Conciliarité et primauté épiscopales se déclinent aux différents niveaux de la communion

ecclésiale. Ne devrait-il pas en être de même au plan universel, non plus *dans* mais *entre* les Églises autocéphales? Cette question paraît encore théorique, voire non pertinente, à bien des orthodoxes. Il n'existe pas, en effet, dans l'Orthodoxie, de structure conciliaire ordinaire entre les Églises autocéphales. Pourtant, l'Église universelle, l'Église du monde entier, se doit de refléter la conciliarité entre Églises locales et de coordonner la mission dans le monde, conformément au modèle du Collège apostolique. Pour répondre à cette question, on est tenté de se référer à l'histoire de l'Église du premier millénaire.

Rome était l'Église qui, en principe, «présidait à l'amour» dans la communion des Églises. Sanctifiée par les tombeaux des saints apôtres Pierre et Paul, cette Église prestigieuse représentait une réelle instance d'arbitrage des débats doctrinaux et des jugements disciplinaires, sans jouir pourtant d'un pouvoir de juridiction sur les Églises d'Orient. En cas de conflit entre un évêque et son métropolitain, un recours possible à l'évêque de Rome était garanti par le concile de Sardique (343): le siège romain se limitait à organiser un nouveau jugement composé d'évêques des provinces voisines du lieu du différend. Instance de cassation, Rome veillait ainsi de façon lointaine à un certain exercice de la conciliarité universelle, en particulier par la présidence des conciles œcuméniques.

L'absence d'une instance synodale facilitant l'exercice de la conciliarité au plan universel allait de pair avec l'«*estrangement*» qui contribua à la scission entre Occident et Orient. Aujourd'hui, la taille de notre planète s'amenuise de jour en jour à travers les processus de mondialisation et notre monde n'a plus grand chose à voir avec celui du XIe siècle. Dans ces conditions, à supposer que les divergences théologiques entre l'Église romaine et l'Orthodoxie soient un jour surmontées avec l'aide de l'Esprit Saint, la perspective d'un retour à l'unité ne pourrait se limiter au partage d'une communion sacramentelle «invisible» entre Occident et Orient chrétiens: celle-ci devrait s'accompagner de la recherche de formes de synodalité entièrement nouvelles qui manifestent

la conciliarité à l'échelle universelle, tout en respectant les juridictions des Églises autocéphales.

Avec la rupture progressive entre Rome et les Églises d'Orient, c'est à Constantinople qu'est revenue par subsidiarité la charge de coordonner l'unité et la conciliarité des Églises orthodoxes. Or, l'accession de la Nouvelle Rome au titre de second siège patriarcal dans l'ordre (τάξις) des Églises autocéphales s'était accompagnée, pour ce siège, de la reconnaissance, en Orient en tout cas, d'un certain nombre de prérogatives. On connaît le fameux 28e canon du concile de Chalcédoine (451) qui donne lieu depuis longtemps à un conflit herméneutique entre les Églises autocéphales: l'interprétation qu'en donne Constantinople, selon laquelle le patriarcat œcuménique a juridiction sur l'ensemble des communautés de ce qu'il est convenu d'appeler la «Diaspora», est vivement contestée par d'autres Églises au nom de l'égalité des Églises sœurs autocéphales.

Cependant, les 9e et 17e canons du même concile, attribuant à Constantinople un statut unique en Orient, sont tout aussi importants: ils précisent que si un évêque ou un clerc a un différend avec son métropolite, il peut en appeler à sa convenance soit à l'exarque de son «diocèse» (c'est-à-dire à son patriarche), soit au siège de Constantinople. Cela a donné à Constantinople une autorité morale et un pouvoir judiciaire reconnus auprès de tous les patriarcats d'Orient. Le Patriarcat œcuménique pouvait non seulement être juge des métropolites de sa juridiction mais répondre aussi aux appels que lui adressaient des clercs d'autres patriarcats. Ses prérogatives étaient comparables en Orient à celles de l'évêque de Rome sur toute la chrétienté.

Cette tradition canonique explique que Constantinople se soit efforcée d'assumer, à travers les siècles et malgré des contextes historiques souvent très difficiles, la charge de résoudre, en accord avec les parties concernées, les problèmes de juridiction qui lui étaient soumis par des fidèles d'autres Églises autocéphales. Constantinople est appelée à exercer une sollicitude universelle, de prendre dans l'Orthodoxie mondiale des initiatives allant dans le sens de la

conciliarité et de la coopération interecclésiales, tout en respectant l'esprit du 34e canon apostolique.

Pourtant, bien des Orthodoxes considèrent que le statut du patriarche œcuménique devrait se réduire à une primauté purement honorifique (une «priorité»), qui selon eux le limiterait à présider quelques réunions purement consultatives ou de belles liturgies pontificales. Ils agitent le spectre du «papisme» dès que le patriarche prend une initiative pour tenter de régler tel ou tel différend. Cette attitude correspond à une vision ecclésiologique répandue, produit de l'histoire tragique de l'Orthodoxie, que l'on pourrait appeler l'*autocéphalisme*: chaque Église autocéphale devrait se suffire à elle-même. Inutile de dire que cette vision ne fait pas cas d'une ecclésiologie eucharistique conséquente: l'Eucharistie célébrée dans chaque Église est offerte pour toutes les Églises et pour le monde entier.

La catholicité interdit toute autosuffisance d'une Église ou *a fortiori* d'un groupe d'Églises locales constituant un patriarcat. C'est en vertu de la catholicité que tout fidèle doit être accueilli dans la synaxe eucharistique de n'importe quelle église autre que sa communauté d'origine. Au nom du même principe, tout synode d'évêques d'une Église autocéphale devrait se soucier d'être ouvert aux avis des évêques des Églises sœurs, même lointaines; cela permettrait sans doute, en décelant les situations communes, de relativiser davantage, au nom de l'Évangile, les coordonnées politico-nationales des situations particulières[46].

46. Dans plusieurs pays de tradition orthodoxe, l'Église «officielle» a trop intérêt à ménager l'État, et le message prophétique de l'Évangile ne peut se faire entendre pour dénoncer certaines manœuvres ou exactions du pouvoir politique; finalement, devant le silence honteux des instances ecclésiales, seules les associations de défense des droits de l'homme expriment une protestation gratuite. Peu à peu, la conscience humaine semble passer ainsi des Églises aux O.N.G. Le geste symbolique d'Ambroise de Milan dénonçant les crimes de Théodose est malheureusement devenu impensable de nos jours, même si, surtout depuis la chute de l'empire soviétique, les Églises orthodoxes sont beaucoup plus libres envers les États.

L'intrication de l'identité ecclésiale avec le sentiment national explique en partie le grave schisme que traverse actuellement l'Église d'Ukraine. On peut imaginer que si des instances ecclésiales inter- ou pan-orthodoxes se réunissaient de façon régulière pour s'accorder sur l'«unique nécessaire» et rendre à Dieu ce qui est à Dieu, cela permettrait mieux à la conscience ecclésiale d'émerger avec vigueur, dans toute sa catholicité, pour rappeler aux hommes de tel ou tel État le message de l'Évangile, en dénonçant avec audace et courage des maux de l'humanité qui avilissent ou asservissent des peuples, ou menacent la survie de la planète.

L'Orthodoxie mondiale ressemble aujourd'hui à une confédération d'Églises nationales autonomes qui n'ont entre elles d'autre lien que celui de la foi et des sacrements, avec pour seul signe de communion le fait que chaque primat d'Église autocéphale mentionne dans la liturgie les noms des autres primats. Cette communion semble peu manifestée, valorisée, vécue consciemment par les peuples orthodoxes dans leurs Églises nationales[47]. Depuis longtemps, bien des fidèles, notamment ceux qui vivent en Occident et se trouvent à la croisée des zones d'influence des différentes Églises mères, souffrent de cette situation de cloisonnement. Ils constatent qu'ils ont trop souvent besoin de lieux d'échange œcuméniques comme le Conseil Œcuménique des Églises (C.O.E.) pour se rencontrer entre eux, leurs Églises ayant beaucoup de mal à prendre des initiatives de coopération.

Malgré la primauté dite d'«honneur» reconnue au siège de Constantinople par toutes les Églises, aucune structure conciliaire permanente n'a réussi jusqu'à présent à voir le jour pour travailler au quotidien sur les problèmes communs aux différentes Églises, et délivrer au monde un témoignage

47. Cela peut expliquer que les orthodoxes de la «Diaspora», qui vivent au quotidien une conciliarité interjuridictionnelle, aient été les plus prompts à réagir face au schisme douloureux qui sépara quelques temps Moscou et Constantinople à l'occasion de la crise estonienne.

propre à l'ensemble de l'Orthodoxie[48]. Pourtant, comme le rappelait le père J. Meyendorff il y a presque trente ans, sans un «ministère de coordination» assuré par le premier des patriarches, «la conciliarité est impossible»[49]. Il serait souhaitable qu'un exercice plus actif de la primauté reconnue traditionnellement au patriarcat œcuménique soit vu non pas comme une entrave à la conciliarité mais au contraire comme un stimulant apte à favoriser celle-ci.

Il semble évidemment incongru et irréaliste d'imaginer la reproduction à l'échelon universel du principe du synode patriarcal, avec l'institution d'un synode inter-patriarcal. La rencontre des primats orthodoxes à Constantinople en mars 1992 a pourtant offert un signe très important d'unité et de conciliarité panorthodoxes. Au moins pourrait-on concevoir la création d'une instance semi-officielle se réunissant périodiquement avec des représentants des différentes Églises autocéphales qui partagent à la fois les expériences ecclésiales et les traditions locales et contribuent à résoudre ensemble les problèmes communs, en veillant toutefois à ne pas créer une sorte de bureau inter-patriarcal dont les décisions administratives devraient s'imposer aux Églises[50].

On peut aussi se demander si la manifestation plénière de la conciliarité entre les Églises autocéphales ne serait pas exprimée dans le concile universel, regroupant des évêques venus de toutes les Églises?

48. La seule organisation qui ait réussi à instaurer des relations durables et organiques entre les Églises orthodoxes répandues dans le monde est la fédération des mouvements de jeunesse orthodoxe, justement nommée *Syndesmos* (le lien), qui, depuis un demi-siècle, œuvre en faveur d'une conciliarité inter-orthodoxe. Malheureusement, cet engagement se heurte souvent au silence feutré et à la lenteur des chancelleries patriarcales.

49. J. MEYENDORFF, «Le Patriarcat œcuménique: une nécessité», *SOP*, 28, mai 1978, p. 6.

50. On ne peut que déplorer le fait que, trop souvent, les relations officielles entre les Églises orthodoxes ressemblent à des relations diplomatiques (fréquemment médiocres en l'occurrence) entre États indépendants. Se prévaloir de «droits» et de «prérogatives» ne manifeste que très peu la *koïnônia* fraternelle et l'*agapè* qui pourtant sont le seul ferment pouvant faire naître un témoignage crédible de l'Évangile du Christ.

Rappelons tout d'abord que le concile universel n'est pas une institution et qu'il possède un caractère exceptionnel. Le dernier, celui de Florence, qui date de 1438-39 et était consacré à résoudre la scission entre Occident et Orient chrétiens, fut un échec d'autant plus désastreux qu'il offrait l'apparence d'un succès: ses fruits amers ont alimenté la solution douteuse de l'uniatisme. Notons ensuite la difficulté de réunir un concile universel. Depuis bientôt un siècle, à la fin de l'affreuse Première guerre mondiale, le Patriarcat œcuménique a lancé ce projet, soutenu ensuite par le Congrès panorthodoxe des Écoles de théologie réuni à Athènes en 1936, et réactivé au temps du patriarche Athénagoras. Quatre Conférences panorthodoxes entre 1961 et 1968, suivies de trois Conférences panorthodoxes préconciliaires et de quelques réunions d'une Commission interorthodoxe préparatoire, de 1976 à 1993, ont pu se réunir, sous la présidence du patriarcat œcuménique, pour préciser la thématique et l'organisation de ce futur Saint et Grand Concile. Depuis 1993, les multiples problèmes de réorganisation liés à la renaissance des Églises d'Europe de l'Est ont freiné pour l'instant ce projet, mais ces assemblées panorthodoxes ont constitué, soulignons-le, des expériences fortes de la conciliarité orthodoxe universelle: toutes leurs décisions ont été prises à l'unanimité.

On sait toutefois qu'un rassemblement des évêques de tout le monde chrétien n'a jamais constitué en soi un critère suffisant pour que le concile qui en résulte soit reconnu *a priori* comme œcuménique, c'est-à-dire inspiré par l'Esprit Saint. L'histoire de l'Église est émaillée d'exemples de pseudo-conciles œcuméniques qui présentaient pourtant toutes les garanties formelles de l'œcuménicité: brigandage d'Éphèse (449), concile iconoclaste de Hiéreia (754), concile d'union de Florence (1439), tandis qu'à l'inverse un concile régional comme Constantinople I (381) fut proclamé œcuménique après coup. Le concile universel ne jouit donc pas *a priori* d'un discernement infaillible qui s'imposerait à tous les fidèles. Toute expression ou décision importante engageant la foi ou la vie de l'Église doit être reçue par les

communautés eucharistiques. Il ne suffirait pas de dire qu'en vertu de son *charisma veritatis certum*, tel évêque a engagé sa communauté lors des décisions adoptées en concile. À la lumière de l'Eucharistie, sa communauté se doit de recevoir et d'approuver en conscience sa décision, car ce charisme appartient en propre à l'Église dont il est la tête: c'est le *consensus fidelium,* c'est-à-dire celui de l'ensemble du peuple de Dieu, qui a pour modèle l'Amen prononcé lors de l'Eucharistie. L'idée que l'évêque serait un représentant juridiquement mandaté de son Église est incompatible avec la structure de l'Eucharistie puisque celle-ci exige la participation et l'adhésion de tous les ordres de la communauté locale.

Le processus de «réception» d'une décision conciliaire, qui la confronte à la «pensée» que l'Esprit Saint inspire à l'Église de Dieu (Rm 8,7), est un acte post-conciliaire aussi important que le concile lui-même, car il témoigne de ce que la conciliarité, dimension permanente de l'être ecclésial, circule dans les deux sens de façon périchorétique entre les instances locales, régionales et universelles de l'Église. À ce sujet, Afanassiev note que l'idée d'une réception de ses décisions par les autres Églises a complètement échappé au Concile de Moscou de 1917-18[51], une limite sans doute imputable à l'ecclésiologie autocéphaliste, peut-être également aux conditions historiques dramatiques du déroulement de ce concile.

III. La conciliarité, œuvre de l'Esprit saint

La troisième figure biblique de l'Église, celle de l'Église temple de Dieu dans le Saint-Esprit, sera seulement évoquée car elle n'est en réalité qu'un prolongement naturel de la précédente. Le corps du Christ est en effet le vrai temple de l'Esprit (Jn 2,21; Col 2,9). Membres de ce corps, les chrétiens

51. Cf. N. Afanassieff, «Le concile dans la théologie orthodoxe russe», *op. cit.*, p. 328.

constituent donc, en Église, la «demeure de Dieu dans l'Esprit» (Ep 2,22). Une christologie conséquente ne peut être que conditionnée par l'Esprit Saint comme l'a bien montré Jean Zizioulas. C'est le Saint-Esprit qui, en effet, fait du Christ non pas un simple individu mais la tête indissociable d'un corps dont l'assemblée des saints réunit les membres. Pareillement, c'est l'Esprit qui, dans l'Eucharistie, fait surgir le Royaume de Dieu comme identité profonde de chaque Église locale à travers le monde. Comme le souligne bien le document de Munich (dialogue international catholique-orthodoxe, 1982), dans ses dernières lignes[52], le soin de veiller sur l'Église universelle est confié par l'Esprit à l'ensemble des évêques locaux unis en continuation du collège apostolique dans la communion, celle-ci s'exprimant dans la pratique conciliaire.

Pour reprendre une définition admirable de V. Lossky à propos de la catholicité dont la conciliarité est la projection dans l'espace des relations ecclésiales, «c'est une identité mystérieuse de l'un et du multiple, — l'unité [naturelle] qui se diversifie et la diversité [personnelle] qui reste une»[53]. La conciliarité exprime ce don pentecostal de l'Esprit qui fait que l'unité du corps ecclésial respecte la diversité personnelle et que les membres de l'Église constituent des personnes en communion et non de simples individus réunis en vue de leur salut.

Si la conciliarité véritable signifie donc une articulation organique équilibrée entre l'unité communautaire et la multiplicité personnelle, *sans que l'une n'abolisse l'autre*, alors, dans la mesure où l'Esprit Saint est à la fois celui qui, dès la Pentecôte, suscite les divers charismes personnels et qui instaure la *koïnônia,* comme saint Paul le rappelle constamment, c'est bien Lui, le créateur et l'animateur secret de la

52. Cf. *Le mystère de l'Église et de l'Eucharistie à la lumière du mystère de la Sainte Trinité* (éd. franco-russe), Mesnil Saint-Loup, 1994, p. 58.

53. Cf. V. LOSSKY, *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris, 1967, pp. 170 et 177.

conciliarité, qui fait des hommes dispersés un seul peuple, et des différentes Églises locales une seule Église dans le monde.

L'Esprit Saint est aussi celui qui fait advenir les derniers jours. Cela signifie que la conciliarité est une qualité eschatologique qui appartient en propre au Royaume de Dieu. Dans l'économie du salut, la grâce divine, c'est-à-dire la vie de Dieu nous vient du Père par le Fils dans l'Esprit, chaque personne divine exerçant un rôle spécifique. Le don de la *koinônia* qui fonde la communauté de l'Église locale, manifeste pleinement celle-ci comme mystère de l'unité dans l'amour de plusieurs personnes. Cette réalité trouve son modèle et sa fin dans le mystère même du Dieu un en trois personnes. Redire avec les Pères que l'Église est *à l'image* de la sainte Trinité ne signifie pas pour autant qu'il s'agisse de deux communions parallèles dont l'une serait le simple «reflet» de l'autre. La vie ecclésiale n'est autre que le don par l'Esprit Saint de la communion qui vient d'«en haut». Le *même* et unique Esprit unifiant opère dans la sainte Trinité et dans l'Église. C'est pourquoi, comme le dit saint Cyprien, l'Église est «le peuple unifié par l'unité du Père et du Fils et du Saint-Esprit»[54].

La relation de l'un et du multiple, de l'universel et du local, constitutive de la communion des Églises, s'enracine finalement dans le mystère du Dieu de Jésus-Christ, trois personnes en communion dans l'unité du Saint-Esprit. Saint Jean Damascène écrit en ce sens: «Le don unique de l'Esprit fait de l'Église le corps du Christ et l'unifie car il est l'Esprit du Père et du Fils, unité, égalité et amour dans la Trinité». La conciliarité de l'Église se fonde donc sur la périchorèse de la vie des personnes trinitaires, comme l'exprime la finale du 34e canon apostolique.

La sainte Trinité est un Concile permanent, — la fameuse icône de saint André Roublev le montre admirablement, — une unité de trois personnes vivant dans une communion plénière de liberté et d'amour. Chacune des

54. *De oratione Domini*, 23.

trois personnes possède en elle la plénitude jaillissante de la vie divine, c'est-à-dire qu'elle porte les deux autres autant qu'elle-même; elle est, comme le dit saint Jean Damascène, unie aux deux autres non moins qu'à elle-même. Ainsi, peut-on dire finalement avec le père Boris Bobrinskoy: «La conciliarité se révèle comme coextensive au mystère, à l'être même de l'Église qui fait de l'Église une Église en concile permanent, à l'image du Conseil éternel de la Sainte Trinité»[55].

CONCLUSION

La conciliarité est inhérente à la nature même de l'Église car elle est inscrite dans la structure de l'Eucharistie. S'exprimant en particulier par l'institution synodale, elle est inséparable de la notion de primauté. Là où se manifeste la conciliarité, une primauté doit s'exprimer, de même que la fraternité est inconcevable sans une paternité. Mais, inversement, chacune des instances de primauté dans la vie de l'Église n'est concevable que dans le cadre de la conciliarité, qui est l'un des aspects essentiels de la catholicité ecclésiale. La tension dialectique entre primauté et conciliarité est donc constitutive de l'être de l'Église en vertu même de son fondement eucharistique et trinitaire.

Pour l'Église, la conciliarité est non seulement un don mais une vocation, et sa manifestation au monde, du niveau paroissial à l'échelle universelle, est indispensable, non seulement pour rendre crédible l'annonce de la Bonne Nouvelle mais pour rendre transparente la vocation ultime de l'humanité qui est d'être un peuple saint, à la fois uni sans être uniforme, et divers sans être divisé.

Dans sa réalité ultime, l'Église est la communauté des derniers jours, et son organisation doit nécessairement *dès à*

55. Cf. B. BOBRINSKOY, *Le mystère de l'Église*, Paris, 2003, pp. 157-158.

présent exprimer cette identité eschatologique. La structure et l'articulation de l'Église, la nécessaire complémentarité entre primautés et conciliarité à tous niveaux, découlent de son identité profonde. On ne peut séparer, comme nous le faisons malheureusement trop souvent au nom d'un «principe de réalité pratique», la structure de l'Église de son être véritable, de sa nature sacramentelle. L'Église est appelée à être ce qu'elle est et seulement ce qu'elle est par nature, manifestant au monde entier non pas qu'elle le délaisse mais que, par l'Esprit Saint, elle le porte dans une dynamique eucharistique de transfiguration et d'unification.

Un grand penseur russe, Serge Troubetskoï (1862-1905) tentait, il y a un siècle, d'appliquer la notion de *sobornost'* à toutes les facultés et fonctions de l'existence humaine. Si pour lui l'Église est conciliaire, c'est que la conciliarité relève de la nature humaine dès les origines. L'être humain a été créé comme être de communion[56], en vue de l'économie du mystère caché avant la fondation du monde. Cela explique le caractère à la fois collectif et personnel de la conscience humaine: il existe une solidarité naturelle de l'humanité dans sa destinée profonde, sa conscience et sa créativité, s'exprimant dans le langage comme dans la culture, une et diverse. On connaît l'adage fameux d'un Père du Désert: «*J'ai mis trente ans à comprendre qu'il n'y a qu'un homme*».

C'est de cette unité foncière et mystérieuse du genre humain dans le Christ ressuscité, vainqueur de la mort et de toute division, qu'est appelée à témoigner inlassablement la conciliarité ecclésiale, dans le même esprit que celui des premières communautés chrétiennes qui recevaient des païens cet éloge involontaire: «Voyez comme ils s'aiment».

Michel STAVROU

56. On trouve ces thèses présentées dans B. ZENKOVSKY, *Histoire de la Philosophie russe*, Paris, 1992², t. II, pp. 356-364.

Summary of Michel STAVROU, *"Sketch of an Orthodox Theology of Conciliarity". Any theological approach to the idea of "conciliarity" must relate to the theology of the Church. Russian Slavophiles in the 19th century took inspiration from the theme of the Church as the "People of God". A. Khomiakov coined the expression* "sobornost'" *(from* "sobor", *meaning "gathering"), to emphasise the Church's conciliar nature and the interaction of her members. In the early 20th century, Russian émigré theologians such as Serge Boulgakov, stressed that* "sobornost'" *represents the reconciliation of unity and diversity. Other Russian thinkers such as V. Lossky and G. Florovsky, as well as non-Russian Orthodox theologians, reacted against what they saw as the unfortunate philosophical consequences of the concept.*

A second theme connected with conciliarity in Orthodox ecclesiology is that of the cohesiveness of the Body of Christ. Nicholas Afanassiev developed a eucharistic ecclesiology, centred around the Eucharist which is constitutive of the Church, with the bishop as both head and celebrant of the local eucharistic community. Metropolitan John Zizioulas took up the theme and developed it, emphasising the Eucharist as the source of unity among the local churches. The author examines the implications of eucharistic ecclesiology for the conciliarity and unity of the Church on the provincial and regional levels as well. He then raises a number of questions concerning the universal Church, and regrets that the communional dimension of Orthodox unity world-wide is not sufficiently manifested in the present situation.

A third approach to ecclesiology is that of the Church as the "Temple of God in the Holy Spirit". It is the Holy Spirit who makes Christ the head of the body, and it is he who, in the Eucharist, reveals the Kingdom of God, in its eschatological force, as the true identity of each local church throughout the world and of the Church as a whole.

La synodalité mise en œuvre par le concile local de l'Église orthodoxe russe de 1917-1918

Réflexions d'un Catholique*

L'exploration des immenses richesses du Concile local de l'Église orthodoxe russe de 1917-18 ne fait que commencer. Telle est la nette impression qui se dégage à la fin de ce colloque, qui fut si réussi et si instructif. Il conviendrait d'en proposer un bilan scientifique, de préciser les acquisitions de la recherche, de désigner les chantiers à poursuivre en priorité. De plus savants que moi le feront. En prenant la parole au terme de nos intenses journées de travail, si riches d'enseignements pour les historiens de cette période et pour la connaissance de l'Église orthodoxe russe d'alors et d'aujourd'hui, je voudrais surtout souligner le très grand intérêt de ce concile local pour tous les chrétiens, et singulièrement pour les catholiques, car je ne puis aisément parler au nom des autres.

Un seul mot, à mon sentiment, pourrait résumer l'apport le plus important de ce concile pour tous les chrétiens, celui de synodalité. En effet, le concile local de Moscou a été, en 1917, un admirable précurseur de la redécouverte contemporaine de la synodalité fondamentale propre à l'Église de Dieu. Il ne s'est pas contenté d'en parler, il l'a mise en pratique d'une matière dont tous les autres chrétiens, et les catholiques, au premier chef, peuvent apprendre.

*. Cette étude a été présentée en guise de conclusions au colloque de Bose sur «Le concile de Moscou de 1917-1918», du 18 au 20 septembre 2003 (cf. p. 411-413).

QUE FAUT-IL ENTENDRE PAR SYNODALITÉ?

Il n'est peut-être pas inutile de préciser ce qu'on entend habituellement par synodalité fondamentale de l'Église car, dans nos langues occidentales modernes, le mot synodalité est souvent synonyme de conciliarité et même parfois de collégialité. De plus, le sens de ces trois mots varie d'une Église à l'autre, voire quelquefois au sein de la même Église, ainsi, par exemple, les théologiens catholiques donnent au terme de synodalité un sens beaucoup plus large que celui que retient le Code de droit canonique de 1983.

Ces précisions de vocabulaire sont d'autant plus utiles que dans l'Église russe, ces mêmes mots ont, comme ailleurs, une histoire sémantique et institutionnelle particulière. Trois termes méritent un commentaire explicatif:

— le terme *sinod* renvoie au gouvernement permanent de l'Église par le seul Saint-Synode, tel qu'il avait été façonné par Pierre le Grand et tel qu'il est demeuré en vigueur, avec quelques modifications jusqu'en 1917;
— le terme *sobor* désigne en revanche habituellement une assemblée ecclésiale *temporaire*, souvent appelée concile en Occident: ainsi doit-on parler du concile local de Moscou;
— enfin le terme *kollegialnost'* peut facilement être l'objet d'une méprise. Pierre le Grand avait aboli simultanément, en 1721, l'institution patriarcale et la pratique des conciles, pour les remplacer par un collège ecclésiastique composé d'évêques, de moines et de prêtres séculiers, parallèle dans son esprit, comme il l'explique dans son *Règlement* ecclésiastique, aux autres collèges civils (ou ministères), qu'il instaurait à la même période. Aussi les slavophiles opposent-ils la *sobornost'* à la *kollegialnost'*, qui désigne pour eux le régime synodal de Pierre, qui est sans rapport avec la collégialité épiscopale catholique.

Après ces précisions de vocabulaire, on peut expliquer ce que nous entendrons par «synodalité fondamentale de l'Église» dans ce bref exposé. Cette expression traduira l'articu-

lation entre «tous», «quelques-uns» et «un seul» dans la vie de l'ensemble de l'Église, articulation fondée dans des valeurs chrétiennes aussi décisives que la fraternité, ou le fait que «à chacun la manifestation de l'Esprit a été donnée en vue du bien commun» (1 Co 12, 7) et que l'ensemble des dons du Saint-Esprit ne se trouve que dans l'ensemble de l'Église. Voilà qui instaure dans l'Église un régime d'écoute mutuelle, de responsabilité des uns à l'égard des autres, de possible décision commune aussi quand l'Évangile et la foi sont engagés.

Résolument le concile de Moscou de 1917-18 fait sienne cette vision du Corps du Christ, qui est indissociablement le Temple du Saint-Esprit. Il convient de souligner qu'il ne s'est pas contenté d'exhortations à cet égard. Dix ans avant la Déclaration de Lausanne de 1927, il met en pratique cette synodalité articulant les responsabilités de tous, de quelques-uns et d'un seul, à laquelle la Déclaration de Foi et Constitution de Lima exhortera encore en 1982, parce qu'elle n'avait pas encore beaucoup progressé dans les faits à cette date. Il vaut la peine de citer ces textes approuvés par les Catholiques, devenus dès 1968 membres à part entière de Foi et Constitution, comme par les représentants protestants et orthodoxes. Voici, littéralement repris à Lima, les termes de la Déclaration de Lausanne:

> «Dans la constitution de l'Église primitive, on retrouve et la charge épiscopale et les Conseils d'anciens, et la Communauté des fidèles. Chacun de ces trois systèmes d'organisation de l'Église (épiscopalisme, presbytérianisme et congrégationalisme) a été accepté dans le passé durant plusieurs siècles, et est encore pratiqué aujourd'hui par d'importantes fractions de la chrétienté. Chacun d'eux est considéré par ses tenants comme essentiel au bon ordre de l'Église. En conséquence, nous estimons que, sous certaines conditions à préciser, ils devront prendre simultanément leur place respective dans l'organisation de l'Église réunie»[1].

1. *La conférence œcuménique de Lausanne «Foi et organisation» août 1927*, Paris, Librairie Fischbacher, 1928, p. 66 (Déclaration de la section V). Le texte de Lima se trouve dans FOI ET CONSTITUTION, Lima 1982, *Baptême, eucharistie et ministère*, III, 26, Paris, éd. du Seuil, 1982, p. 65.

Le BEM exprime donc le souhait que «le ministère ordonné devrait être exercé selon un mode personnel, collégial et communautaire», souhait exaucé soixante-cinq ans plus tôt au concile de Moscou! Ce qui se vérifie dans sa *composition* (434 élus et 154 membres *ex officio* parmi lesquels les 73 évêques diocésains, auquel s'ajoutaient encore 7 autres évêques, élus [4] ou désignés [3]) et aussi dans sa *procédure*: toutes les décisions sont prises en chambre unique. Cependant après examen dans les trois jours, le corps des évêques peut, à la majorité des trois quarts, demander modification de tout ou partie d'une proposition adoptée, un second refus l'annulant définitivement. Ceci illustre bien l'originalité de l'articulation de la responsabilité entre tous et quelques-uns mise en œuvre dans ce concile, sans qu'atteinte soit portée au principe épiscopal. Enfin, le synode a rétabli simultanément la responsabilité d'un seul, en rétablissant le patriarcat.

Aucun autre détail institutionnel n'est nécessaire pour que le théologien dispose de tous les éléments lui permettant d'évaluer la légitimité traditionnelle et théologique de ce modèle (I), et de préciser, en particulier, en quoi il est bien autre chose que l'adoption de critères propres à la démocratie séculière (II). On sera alors en mesure de se demander si ce modèle ne pourrait pas inspirer d'autres Églises, en particulier l'Église latine dans la phase actuelle de son histoire (III). Il ne restera plus alors qu'à souligner l'importance qu'aura pour l'Église entière l'évaluation et la réception des décisions de ce concile par l'Église russe elle-même, car elle a désormais la liberté de le mettre en œuvre, maintenant qu'a pris fin la féroce et interminable persécution dont elle a été l'objet (IV).

I. LA SYNODALITÉ FONDAMENTALE MISE EN ŒUVRE PAR LE CONCILE DE 1917 EST AUSSI TRADITIONNELLE QUE THÉOLOGIQUEMENT JUSTIFIÉE

Avec soixante-cinq ans d'avance, le concile de Moscou a mis en œuvre le souhait de Lima: les ministères ordonnés, et

pas seulement l'épiscopat, y furent exercés à la fois de façon personnelle, collégiale et communautaire, et il y fut décidé d'en faire une norme pour la vie ordinaire de l'Église russe. Ne peuvent en être surpris que ceux qui manquent de familiarité avec la tradition normative de l'Église, commune aux Orthodoxes et aux Catholiques.

Une analyse, même sommaire, tant de l'ordination épiscopale que de la synaxe eucharistique peut convaincre aisément de la légitimité traditionnelle des décisions prises au concile de Moscou.

1.1. *Pour la tradition, l'ordination d'un éveque met en œuvre l'articulation des responsabilités de tous, de quelques-uns et d'un seul*

Il convient de citer le plus ancien rituel d'ordination d'un évêque, celui de la *Tradition Apostolique* d'Hippolyte, matrice de plusieurs rituels d'ordination toujours en usage aujourd'hui[2]. Il prescrit:

> «Qu'on ordonne comme évêque celui qui a été choisi par *tout* le peuple [...]; lorsqu'on aura prononcé son nom et qu'il a aura été *agréé*, le *peuple* se rassemblera avec le presbyterium et les évêques qui sont présents, le jour du dimanche. Du consentement de *tous*, que *ceux-ci* lui imposent les mains [...] Que tous gardent le silence, priant dans leur cœur pour la descente de l'Esprit. Après quoi, que *l'un* des évêques présents, à la demande de *tous*, en imposant la main à celui qui est fait évêque, prie en disant (suit la prière d'ordination)»[3].

2. On connaît sa réception en Syrie et en Égypte, sa reprise par la réforme des rites d'ordination après Vatican II, et aussi dans la réforme liturgique de certaines Églises protestantes, comme l'Église épiscopalienne ou l'Église méthodiste unie aux États-Unis.

3. *Tradition apostolique d'Hippolyte* 2 (Sources chrétiennes 11 bis), pp. 40-43. Les soulignés du texte font ressortir le rôle de tous, de quelques-uns, voire d'un seul. Sur la portée théologique de ce rituel, on verra Hervé LEGRAND, *Initiation à la pratique de la théologie*, t. III, Paris, Éditions du Cerf, 1993, pp. 199-207 et aussi H. LEGRAND, «Le sens théologique des élections épiscopales d'après leur déroulement dans l'Église ancienne», *Concilium* n° 77, 1972, pp. 41-50.

Plutôt que de gloser romantiquement sur l'élection-ordination d'un évêque de l'Antiquité, il nous paraît plus fructueux d'en faire une analyse structurelle. Les prescriptions canoniques et rituelles qui l'entourent donnent une claire perception de la collaboration entre tous, quelques-uns et un seul.

1.1.1. Le rôle de tous

Tous les chrétiens d'une Église locale sont normalement actifs dans le choix de leur évêque. Telle est la prescription du rituel d'Hippolyte, à Rome, au début du IIIe siècle. Toujours à Rome, au Ve siècle, un pape comme saint Célestin prescrit «*nullus invitis detur episcopus*»[4], tandis que saint Léon, qui ne passe pas pour un démocrate, reprend la même consigne: «celui qui doit présider à tous, doit être élu par tous»[5]; ou encore: «qu'on n'ordonne aucun [évêque] contre le gré des chrétiens, sans qu'ils l'aient expressément demandé»[6]. Telle est restée la règle du droit écrit de l'Église catholique latine jusqu'au Code de 1917, bien qu'elle ne fut plus guère appliquée depuis longtemps. De telles prescriptions ne peuvent s'expliquer, dans des sociétés qui ignorent tout de la démocratie, que par le fait que tous les chrétiens sont considérés comme des partenaires, solidairement responsables de leur Église avec leur évêque.

Tous sont actifs non seulement dans le choix de la personne mais plus significativement encore, au cours du scrutin qui se déroule au sein de leur assemblée, tous *doivent se porter garants*, devant les évêques des Églises voisines, non seulement des aptitudes de l'élu mais aussi de sa foi. Ils sont considérés comme particulièrement responsables de la foi apostolique quand l'un des leurs accède au ministère apostolique. La manière dont les listes de succession apostolique (si importantes pour identifier la vraie foi) s'établissent dans toute l'Église traduit cela clairement: elles ne sont jamais

4. Ep 4, 5; PL 50, 434.
5. PL 54, 634.
6. PL 54, 673.

construites selon la chaîne d'imposition des mains d'évêque à évêque, comme si l'ordination transmettait des pouvoirs remontant ainsi aux apôtres[7]. En revanche, elles mentionnent toujours la succession à l'évêque précédent sur la cathèdre dans cette Église locale, car c'est toute l'Église qui garde la vraie foi[8]. Cette conception est encore la nôtre aujourd'hui: ainsi Catholiques et Orthodoxes disent ensemble à Munich en 1982 que «le nouvel évêque ordonné reçoit de son Église, fidèle à la tradition, cette Parole qu'il transmet»[9].

Tous, enfin, font *acte de réception* à l'égard de leur évêque nouvellement ordonné comme président de leur assemblée eucharistique et donc de leur Église. L'élection n'instaure donc nullement une relation, entre l'évêque et son Église, qui serait du même type que celle qu'un député entretient avec ses électeurs. Par leur participation à l'épiclèse, leur Amen et leur acclamation, les fidèles reçoivent, en effet, leur nouvel évêque comme posé par l'Esprit Saint à leur tête.

7. Ces listes «ne mentionnent jamais une transmission de pouvoirs d'ordre remontant aux apôtres», cf. «Bischofslisten» dans: *Lexikon für Theologie und Kirche*, 1994³ (sous la direction de W. Kasper), p. 500.

8. À la Conférence de Carthage de 411, face à l'évêque donatiste Pétilien qui veut déterminer l'orthodoxie des Églises par la succession sans faille des évêques orthodoxes, et voit dans l'évêque consécrateur un «*pater*», une «*origo*», une «*radix*», un «*caput*», source d'une «*progenies*», il est significatif que saint Augustin ne veuille connaître que Dieu pour Père, l'Église pour mère et l'évêque consécrateur comme frère. Ce n'est qu'au terme de la Conférence, pressé par le représentant de l'empereur, qu'il consent enfin à donner le nom de son consécrateur. S'il refuse d'entrer en matière sur ce point, c'est qu'il l'estime sans pertinence théologique, cf. Actes de la Conférence de Carthage en 411, Sources Chrétiennes 224 (éd. S. Lancel), pp. 1184-1186. W. WISCHMEYER, «Die Bedeutung des Sukzessionsgedankens für eine theologische Interpretation des donatistischen Streites», dans: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, 70, 1979, pp. 68-85, constate en revanche que «pour les donatistes, la légitimité et la catholicité de l'Église dépendent de leurs évêques. Ils sont les garants de l'Église dont ils sont l'origine, la racine, la tête et le père. C'est de là que l'ordination et la succession tirent leur signification décisive» (p. 83).

9. *La Documentation catholique* 79, 1982, 943.

1.1.2. Le rôle de quelques-uns: les évêques voisins

Ce sont les évêques des autres sièges de la province, et jamais d'autres chrétiens, qui imposent les mains au nouvel élu. Ils doivent être au moins trois depuis le can. 4 de Nicée pour attester que la foi professée dans l'Église où ils imposent les mains est bien la foi apostolique de leurs propres Églises. C'est au sein de l'assemblée plénière qu'ils invoquent le don de l'Esprit sur le nouvel ordonné, ce qui révèle une fois encore l'articulation entre tous et quelques-uns: «Que tous prient dans leur cœur pour la descente de l'Esprit» (*Tradition apostolique d'Hippolyte* 2)! Enfin, en acceptant l'élu de l'Église locale et en l'ordonnant, ils reçoivent le nouvel évêque comme membre de leur collège. Tel est le fondement sacramentel de la collégialité, remis en valeur par Vatican II; une collégialité indissociable, on le voit, de la communion des Églises.

1.1.3. Un seul: le nouvel évêque

Dans l'accès au ministère, l'évêque n'a qu'un rôle passif. Selon le vocabulaire occidental courant aujourd'hui, «on a la vocation», «on se fait prêtre». Pour la tradition ces expressions sont inacceptables: on ne se fait pas évêque; l'appel de Dieu coïncide avec l'appel de tous et de quelques-uns, comme pour tout autre ministre ordonné[10]. Une fois ordonné, il devient le lien organique entre les Églises: il

10. L'Église catholique n'a renoncé que très récemment à la conception traditionnelle de la vocation, encore fermement soutenue par saint Pie X. La première expression officielle en est une circulaire de la Congrégation des Sacrements, obligeant les futurs prêtres, désignés comme *«candidats» à jurer sur les saints Évangiles qu'ils sont surs* d'être appelés, «car j'expérimente et je ressens que je suis réellement appelé par Dieu», *Acta Apostolicae Sedis* 23, 1931, p. 127. Pour être devenue une évidence commune, cette adaptation spontanée au subjectivisme contemporain n'en reste pas moins privée de tout fondement théologique, cf. H. LEGRAND, «La théologie de la vocation aux ministères ordonnés: vocation ou appel?», *La Vie Spirituelle*, déc. 1998, pp. 621-640.

représente l'Église entière dans sa propre Église[11] comme il représente cette dernière auprès de toutes les autres. Dans son Église, il a une position unique: il est situé en elle, chrétien avec les autres chrétiens et demeurant leur frère, mais en même temps la grâce de Dieu le situe aussi face à elle, pour y attester la foi de l'Église entière et être son lien organique avec elle.

1.1.4. L'acteur principal: le Saint-Esprit

Le Saint-Esprit est omniprésent dans tous les moments d'une ordination. L'élection est considérée comme son œuvre: encore aujourd'hui, toute élection ecclésiastique ne commence-t-elle pas par la messe du Saint-Esprit? Aujourd'hui comme naguère, on attribue au Saint-Esprit le consensus facile ou difficile qui s'instaure entre les chrétiens de l'endroit et entre ceux-ci et les évêques voisins. De même le don que reçoit le nouvel élu provient de Lui. L'Esprit est donc bien l'acteur principal d'une ordination épiscopale.

Ainsi l'articulation entre tous et quelques-uns relève de la pneumatologie, ce qui empêche de confondre le mono-épiscopat avec la monarchie épiscopale. On voit aussi combien il serait inadéquat de comprendre la synodalité fondamentale de l'Église comme une démocratie avant la lettre.

Notons, pour terminer, que durant tout le temps des persécutions et que tant qu'elle n'est pas tombée sous la coupe des empereurs chrétiens ou des envahisseurs barbares, l'Église a maintenu le principe de l'élection des évêques par leur Église. Pour les Pères, manifestement l'évêque est dans l'Église comme l'Église est dans l'évêque. La synaxe eucharistique ne dit pas autre chose.

11. Le can. 6 de Nicée l'atteste de façon remarquable, en décrétant que ne peut pas être considéré comme évêque celui qui a été ordonné contre la volonté de l'évêque métropolitain. Ceci illustre aussi le rôle d'un seul dans l'Église

1.2. *La synaxe eucharistique comme miroir de la synodalité de l'Église*

Il est un constat impressionnant: l'ensemble des prières eucharistiques d'Orient et d'Occident sont toutes sur le mode du «nous». Ce mode n'est ni celui du pluriel grammatical des concélébrants ni celui du pluriel de majesté du président, mais celui de tous les chrétiens rassemblés. Mieux encore, toute célébration se situe dans la communion du Saint-Esprit qui se manifeste dans l'épiclèse et dans l'Amen de tous les fidèles au président. C'est si vrai qu'il ne peut jamais y avoir d'eucharistie sans au moins un chrétien qui réponde Amen à l'autre dans l'Esprit Saint. La synaxe, en exprimant si clairement la corrélation entre un seul et tous, et en illustrant la diversité des ministères dans l'assemblée eucharistique (prêtres, diacres, etc.), montre combien le lien entre eucharistie et Église est constitutif[12].

Conclusion

Si telle est la *lex orandi*, — celle de la liturgie eucharistique et celle de l'ordination qui se célèbre toujours au sein de l'eucharistie, — telle doit être aussi la *lex vitae ecclesiae*. Aussi soupçonner le concile de Moscou d'opérer une adaptation à la démocratie séculière du temps, est un procès trop rapide. On ne saurait certes nier qu'il a subi des pressions en ce sens. Mais le théologien de bonne foi peut conclure qu'il se trouve devant une interprétation légitime de la tradition. La synodalité que ce concile redécouvre ne relève pas de la démocratie mais de la pneumatologie.

12. Sur ce point, les intuitions de Jean Zizioulas (métropolite de Pergame) ont renoué avec une perception centrale du christianisme, cf. *L'être ecclésial*, Genève, Labor et Fides, 1981 (notamment le ch. 3) et *L'Eucharistie, l'évêque et l'Église durant les trois premiers siècles*, Paris, Desclée de Brouwer, 1994.

II. Le concile de 1917 n'est pas une démocratisation de l'Église mais une traduction canonique légitime de la présence multiforme de l'Esprit dans l'Église

2.1. *Le contexte du concile était démocratique*

Au moment du synode de 1917, la société russe connaissait bien une accélération de la démocratisation commencée une bonne dizaine d'années auparavant. Le colloque l'a bien montré. Le second Mémorandum des XXXII est parfaitement lucide à ce sujet:

> «Si la décision conciliaire veut avoir force d'obligation dans toute l'Église russe, il faut que ceux qui doivent siéger et décider dans le concile soient l'organe de la conscience ecclésiastique et la voix des fidèles, comme c'était le cas dans l'Église ancienne. Nos évêques russes, s'ils restent seuls entre eux, ne sauraient remplir ce rôle dans les temps actuels. Tout d'abord, ils ne sont pas élus par leur communauté diocésaine. La majorité d'entre eux ne connaissant ni leur troupeau ni leur clergé [....] Il n'est pas rare que les deux tiers des laïcs et une bonne moitié du clergé ne les aient jamais vus [...] Pour éviter le grave péril d'un schisme [...] il est indispensable d'admettre au concile des représentants élus du clergé et des élus du peuple, des laïcs connus pour leur zèle des intérêts de l'Église»[13].

Le journal *Bogoslovskij Vestnik* traduit cela en termes clairs: «Face à la solidarité du clergé blanc avec la société, on peut être à peu près sûr que la lutte du clergé groupé en corps contre l'absolutisme épiscopal ne saurait se terminer que par la défaite de ce dernier»[14].

Des théologiens russes de l'émigration ont écrit que ce contexte aurait contaminé l'authenticité du Concile. N'en

13. *Церковный Вестник*, n° 21 (26 mai), col. 646, traduit par A. Malvy, «La Réforme de l'Église russe», dans: *Études*, 107, 1906, pp. 319-320.

14. *Богословский Вестник*, novembre 1905, p. 575, traduit par A. Ratel, «Deux partis dans le clergé orthodoxe d'Orient», dans: *Échos d'Orient* 9, 1906, p. 175.

citons que deux. Selon le père Nicolas Afanassief, le concile russe aurait adopté un idéal purement démocratique:

> «Tout en étant hautement démocratique, le principe que le Concile de Moscou avait introduit dans l'administration de l'Église n'y est pas à sa place, car l'Église n'est pas une démocratie, mais le peuple de Dieu [...]Son activité n'a rien de commun avec les principes législatifs ou représentatifs, elle se base sur les dons charismatiques. Le peuple de Dieu ne peut pas être co-administré avec ceux qui furent appelés à diriger la maison de Dieu, en recevant les dons de l'Esprit»[15].

Le père Alexandre Schmémann lui emboîte le pas: «La *sobornost'* fut comprise par le Concile comme un système compliqué de représentation des différents ordres de l'Église; la conséquence la plus fâcheuse d'une telle conception est l'idée que, dans l'Église, les intérêts ou les points de vue des évêques, du clergé ou des laïcs sont opposés les uns aux autres»[16].

2.2. *Le reproche de démocratisation fait au concile n'est pourtant pas convaincant*

Au plan théologique, cette critique n'est pas très convaincante. Il convient de noter que le concile lui-même n'utilise jamais le terme de démocratie, et surtout qu'il a pris soin de sauvegarder le principe pneumatologique par trois dispositions canoniques précises:

1° les élections doivent toujours être confirmées par une instance extérieure;

2° toutes les assemblées de l'Église se déroulent sous la présidence d'un prêtre ou d'un évêque;

3° au concile même, les évêques ont toujours constitué la dernière instance décidant de la recevabilité de toutes les

15. N. AFANASSIEFF, *L'Église du Saint-Esprit*, Paris, Editions du Cerf, 1975, p. 108.

16. A. SCHMEMANN, «La notion de primauté dans l'ecclésiologie orthodoxe», dans: N. AFANASSIEV *et alii*, La primauté de Pierre dans l'Église orthodoxe, Neuchâtel 1960, p. 150, note 1.

décisions et en réintroduisant le patriarche dans la constitution de l'Église, il lui assure la même position[17].

Quand dans les assemblées décisionnelles, le dernier mot revient, selon les cas, au charisme des prêtres, des évêques ou du patriarche, on ne peut pas articuler le grief de démocratie contre ces assemblées. Certes, situés de cette façon, ces charismes ne peuvent opérer de façon isolée ou autosuffisante. Mais cela ne manque pas d'être juste, car aussi important ou éminent que soit un charisme dans l'Église, il n'y est jamais le seul charisme et personne ne peut y monopoliser les dons de l'Esprit.

Trois autres considérations illustrent encore que le concile de 1917-18 a bien opéré selon une logique pneumatologique et non pas démocratique:

1° Le concile n'a pas été prisonnier du système de la représentation catégorielle.

On pourrait penser que le Synode de la *Church of England* avec ses trois chambres, celles des laïcs, du clergé et des évêques, reflète mieux la distinction des catégories dans le peuple de Dieu, tandis qu'en délibérant toujours comme une chambre unique, le concile de 1917-18 a pu donner l'impression d'avoir introduit un «régime parlementaire» dans l'Église. En fait, tout en prenant au sérieux, dans ses délibérations, l'idée que l'ensemble des dons du Saint-Esprit ne se trouve que dans l'assemblée plénière, il a réellement respecté la réalité spécifique de l'épiscopat comme charisme particulier. La représentation catégorielle ne se vérifie que pour la prise de parole, pas pour la décision.

2° Le concile n'a pas fonctionné comme une assemblée démocratique souveraine.

Les assemblées démocratiques sont habituellement souveraines, dans le cadre de la Constitution, pouvant même éventuellement modifier celle-ci. Il n'en va pas de même

17. Pour toute cette discussion, la référence indispensable sera désormais Hyacinthe DESTIVELLE, *La Chiesa del concilio di Mosca*, Edizioni Qiqajon, Comunità di Bose, 2003: l'original français est en cours de publication aux éditions du Cerf, Paris.

dans le Corps du Christ où aucune assemblée locale n'est souveraine, où même un concile œcuménique est lié par la foi de l'Église et la tradition apostolique. Clairement conscient de ce point, le concile de Moscou se désigne comme concile local, confessant ainsi sa volonté de se situer dans la communion de l'Église orthodoxe entière. Il n'a effectivement pris aucune mesure qui aurait lésé cette communion. En revanche, on a pu vérifier la pertinence du reproche de «démocratisation», — encore qu'il se soit agi d'une pseudo-démocratie, — quand des élections ecclésiastiques parfaitement libres ont amené au pouvoir, dans les Églises protestantes, ces «*Deutschchristen*» dans l'Église luthérienne d'Allemagne en 1933. Ce parti ecclésiastique acceptait les dispositions de la nouvelle constitution promulguée par les nazis sur le statut des fonctionnaires. Il écarta donc de leur ministère tous les pasteurs, ou membres des synodes, ayant du sang juif, en dépit de leur baptême. Les synodes de Barmen dénoncèrent vigoureusement ce reniement du baptême chrétien, qu'aucune «démocratie» ne pouvait justifier. Ils donnèrent ainsi naissance à l'Église confessante (*Die bekennende Kirche*).

3° Le concile a certes été sensible à l'opinion publique, mais il ne s'est pas conformé à elle pour autant.

Le concile de l'Église orthodoxe russe de 1917 s'est tenu sous la pression de l'opinion publique, comme l'ont montré nombre de contributions à ce colloque. Il n'y a là rien de répréhensible. N'est-ce pas la situation de toute Église? Au sein même de l'Église catholique, le pape Paul VI observait naguère ce phénomène avec lucidité pastorale, en remarquant que «certains tendent à adapter le message de la foi à la mentalité, aux goûts, et à la sensibilité des gens d'aujourd'hui, allant jusqu'à altérer parfois l'authenticité de ce message et à confondre le "sens de la foi" avec l'opinion courante, non pas toujours de la communauté chrétienne instruite et consciente mais du monde tel qu'il est»[18].

18. Allocution à *Pro Civitate christiana*, 4 novembre 1966. *La Documentation catholique* 63, 1966, 2026.

Cependant la meilleure manière de faire face à ce danger permanent[19] peut-elle être de l'ignorer? Ne serait-elle pas bien plutôt, comme Pie XII l'a souhaité, de favoriser l'existence d'une opinion publique dans l'Église[20], et d'y favoriser les débats, car deux choses sont prouvées dans les sociétés médiatiques:

— Tout débat étouffé dans l'Église sera repris dans l'espace public, dans les pires conditions, si nous n'y participons pas.
— La mauvaise qualité de la communication de l'Église avec là société qui l'environne n'est-elle pas bien souvent le reflet de la médiocrité de la communication au sein de l'Église?

Sans accorder aux discussions qui se tiennent dans les médias quelque normativité théologique que ce soit, n'est-il pas souhaitable que l'Église y soit présente? Car l'Évangile est pour tout le peuple; il doit donc être annoncé sur les places publiques à chaque époque. La société russe de l'époque était déjà une société médiatique. On devrait donc féliciter l'Église russe d'avoir su être attentive à l'opinion publique. Y être attentif, ce n'est pas y succomber.

Conclusion

Si l'Église ne saurait être une démocratie au sens, à vrai dire réducteur, de ce terme, celui de la décision de la majorité du moment, il peut y avoir, en revanche, convergence

19. L'instruction de la Congrégation pour la Doctrine de la foi, *La vocation ecclésiale du théologien*, attire l'attention au n. 32 sur «le poids d'une opinion publique intentionnellement dirigée et de ses conformismes» et met en garde au n° 39 contre l'idée que «l'opinion majoritaire» dirait «ce qu'il convient de penser et de faire», *La Documentation catholique* 87, 1990, 698 et 700.

20. Pie XII, «La presse catholique et l'opinion publique», dans: *La Documentation catholique* 47, 1950, 327: «L'Église est un corps vivant, et il manquerait quelque chose à sa vie si l'opinion publique lui faisait défaut, défaut dont le blâme retomberait sur les pasteurs et sur les fidèles».

entre la synodalité fondamentale de l'Église et les valeurs démocratiques.

Que l'on prenne comme exemple le concile de Moscou de 1917 ou un synode diocésain catholique actuel, on peut constater que leur statut canonique et leurs procédures peuvent être porteurs de valeurs démocratiques. Loin d'être suspecte ou déplorable, une telle convergence peut même représenter un service rendu indirectement à la société civile. Énonçons quelques traits typiques où une telle convergence se vérifie. Ainsi tout synode favorise:

1° *L'information du plus grand nombre*, valeur démocratique par excellence. Tous les régimes totalitaires ne commencent-ils pas par soumettre les médias aux contrôles les plus stricts?

2° La *libre discussion* de tous les sujets à l'ordre du jour. N'est-ce pas là aussi une conduite démocratique?

3° La négociation entre les intérêts ou les points de vue qui s'opposent, au lieu de résoudre les divergences sans consultation, en vertu de sa propre autorité ou par la force. N'est-ce pas là encore une valeur démocratique?

4° L'élaboration des lois par ceux qui auront à les mettre en pratique: c'est aussi une valeur très démocratique.

5° Le respect des minorités: la démocratie tranche les différends par des votes majoritaires; les synodes font mieux en recherchant le plus grand consensus possible, voire l'unanimité, ou du moins un très large consensus. La synodalité fait certainement échapper à la dictature de la majorité!

Il y a donc de réelles convergences entre les valeurs que la synodalité développe et celles que la démocratie requiert. Mais fondamentalement, rappelons-le, l'Église ne saurait être une démocratie, si la démocratie équivaut à la loi de la majorité, car l'Église reçoit sa foi des Apôtres. Le concile de Moscou n'a pas aboli le charisme spécifique attribué à leurs successeurs pour exprimer la vraie foi. De plus, il est resté conscient que tous les dons de l'Esprit sont loin d'être représentés dans un concile. Une assemblée conciliaire locale ne rassemble pas nécessairement tous les dons de la science, de la théologie, de la prophétie, et de la sainteté. Un simple

parallèle avec les sociétés séculières suggère de relativiser le crédit à faire aux assemblées synodales: les réussites dans le domaine des sciences, de l'innovation sociale ou artistique se sont habituellement frayé un chemin contre les évidences majoritaires d'une société donnée, et même contre celles des spécialistes ou des gens compétents de l'époque.

Aussi décisif que soit un concile dans une circonstance historique particulière, il ne saurait pourtant avoir le dernier mot en matière de vie chrétienne. Le savant, le saint et le prophète peuvent aller plus loin dans leurs intuitions que les assemblées. L'histoire de l'Église en témoigne. Ainsi n'est-il pas vrai qu'en Occident saint François d'Assise a probablement fait rayonner l'Évangile plus que tous les conciles du Latran réunis?

III. Le concile de Moscou de 1917, un modèle inspirateur pour les autres Églises et notamment pour l'Église catholique latine?

Au regard des textes de Lausanne, puis de Lima, que l'on a déjà cités, on est enclin à penser que le concile de Moscou s'est révélé véritablement précurseur. L'articulation entre «un», «tous» et «quelques-uns», n'a pas trouvé, encore aujourd'hui, une forme entièrement satisfaisante dans la plupart des Églises. Celles qui ont une synodalité développée ne font que rarement place à l'autorité d'un seul, au point d'être paralysées en bien des situations. C'est ainsi que l'unité de l'Église anglicane comme communion mondiale semble sérieusement menacée ces années-ci par l'absence d'une réelle primauté, les Églises locales élisant comme évêques, c'est-à-dire comme ministres de l'unité, des personnes dont l'ensemble de la communion anglicane ne reconnaît pas la légitimité. Au même moment, l'Église catholique latine connaît une difficulté générale inverse: la figure par trop développée de la «primauté» d'un seul au plan paroissial, diocésain et universel dévoile la faiblesse corrélative de l'expression de tous et de quelques-uns, faiblesse reconnue dans beaucoup de régions de l'Église catholique.

Proposer une analyse des nouveaux équilibres qui se cherchent à cet égard dans les Églises et communautés chrétiennes contemporaines dépasserait le propos de la présente intervention. En revanche, il est possible d'analyser brièvement les apprentissages dans lesquels l'Église catholique latine s'est engagée en ce domaine après Vatican II, en notant leurs limites, par comparaison avec le concile de Moscou de 1917-18.

Dans l'Église catholique, nombreuses sont, effectivement, les corrections apportées, à la suite de Vatican II, au modèle «absolutiste» d'exercice de l'autorité tant au registre de l'Église diocésaine qu'à celui de la communion supra-diocésaine. On envisagera ces deux registres l'un après l'autre.

Au registre diocésain, la synodalité a été développée de manière à mieux insérer l'évêque dans son diocèse et à permettre un réel exercice de la synodalité par le plus grand nombre.

La liste des organes consultatifs instaurés par le droit canon à la suite de Vatican II est impressionnante: il s'agit des conseils presbytéraux[21], pastoraux[22], économiques[23], du synode diocésain[24], du collège des consulteurs[25]. Toutes ces institutions insèrent mieux l'évêque dans son diocèse. Elles permettent surtout un véritable apprentissage de la synodalité. On ne peut, en effet, introduire d'innovations fructueuses dans l'Église seulement par discours ou par décrets.

Toutefois, une question de fond se pose: ces nouvelles

21. *Codex Iuris canonici*, can. 495: un sénat de prêtres auprès de l'évêque est rendu obligatoire, que l'évêque est obligé de consulter avant de prendre des décisions d'un certain type.

22. *Codex Iuris canonici*, can 511: on suggère à chaque évêque d'avoir un conseil représentatif de la diversité du peuple de Dieu pour l'aider dans ses discernements pastoraux.

23. *Codex Iuris canonici*, can. 492, §1 Dans des cas engageant sérieusement la vie économique du diocèse, l'évêque a besoin du consentement de ce conseil

24. *Codex Iuris canonici*, can. 460: ce synode comporte une majorité de membres élus par les diocésains.

25. Cf. *Codex Iuris canonici*, can. 502. Il hérite d'une partie des fonctions du chapitre cathédral.

institutions ne font pas encore de l'Église diocésaine un véritable sujet de droit et d'initiative. Elles n'entament pas la *plenitudo potestatis* exclusive de l'évêque dans son diocèse et ne modifient pas sa figure canonique dans la ligne souhaitée par le BEM §26 qui parle de ses liens d'«interdépendance et de réciprocité» avec les fidèles. On n'a pas dépassé le souhait ou l'exhortation de *Lumen gentium* 37, pour qui «avec l'aide des laïcs, les pasteurs [= les évêques] sont mis en état de juger plus distinctement et plus exactement en matière spirituelle aussi bien que temporelle[26], et «c'est toute l'Église qui pourra ainsi, renforcée par tous ses membres, remplir plus efficacement sa mission pour la vie du monde».

De fait, il n'y a pas de réelle expression dans l'Église catholique de la réciprocité entre l'évêque et son diocèse. Un évêque n'est pas tenu de rendre des comptes à son diocèse[27]. Si l'on analyse sa situation en termes séculiers, l'évêque catholique cumule les pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire, auxquels s'ajoute le pouvoir magistériel. Si, en sciences politiques, le pouvoir absolu est le «régime politique où le détenteur de la puissance attachée à sa personne, concentrant entre ses mains tous les pouvoirs, gouverne sans aucun contrôle»[28], les évêques catholiques ont bien un tel pouvoir. Ainsi l'évêque est libre d'instituer la plupart des organes mentionnés ou de ne pas le faire: seuls le conseil

26. *«tam in rebus spiritualibus quam in temporalibus, distinctius et aptius iudicare valent».*

27. Ceci n'est évidemment pas une innovation latine. En Orient, vers 380, les *Constitutions Apostoliques* n'hésitent pas à écrire au sujet de l'évêque: «il est après Dieu votre dieu terrestre», II, 26, 4 (Sources Chrétiennes 324 p. 239), déjà pour le soustraire à tout contrôle de la part des autres membres de l'Église: «Tu ne demanderas pas de compte à l'évêque, tu ne contrôleras pas sa gestion pour savoir comment il gère, quand, au profit de qui, ou, si sa gestion est bonne, défectueuse ou correcte. Car il a pour contrôleur le Seigneur Dieu qui lui a remis cette gestion entre les mains et l'a jugé digne de cette charge sacerdotale si importante», II, 35, 4 (*ibid.*, p.259).

28. Cf. H. MOREL, «Absolutisme», in Ph. RAYNAUD et S. RIALS (sous la dir. de), *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris 1996, p. 1.

presbytéral, le conseil économique et le collège des consulteurs sont obligatoires. S'il est tenu par le droit d'entendre ces conseils en certaines circonstances, avant de prendre sa décision, l'évêque n'a besoin de leur consentement que de façon rarissime[29]. De même, un synode diocésain ne peut émettre des vœux qui s'écarteraient de la discipline en vigueur, qui comporte pourtant beaucoup de questions doctrinalement libres[30]; ses résolutions n'obtiennent pas de valeur sans leur promulgation par l'évêque; toutefois ce dernier ne peut promulguer que les décisions prises par le synode.

En résumé, en citant saint Augustin «pour vous je suis évêque, avec vous je suis chrétien», *Lumen gentium* 37 entrevoit certes l'équilibre de l'ecclésiologie ancienne selon lequel «l'évêque est dans l'Église et l'Église dans l'évêque», selon la phrase bien connue de saint Cyprien, mais les institutions synodales existant actuellement dans l'Église catholique n'apparaissent pas encore ecclésiologiquement satisfaisantes, ce qui explique aussi leur peu de réception œcuménique. Terminons par là.

Pour les Orthodoxes, on le sait, le rôle des fidèles, c'est-à-dire de l'Église comme gardienne de la foi, serait minimisé dans l'Église catholique. Elle se serait éloignée des temps de Cyprien, d'Augustin, de Thomas d'Aquin, quand les fidèles étaient crédités de pouvoir juger de la vraie foi avec leur évêque ou même de la foi de leur évêque[31].

29. Le canon 500, §2 est le seul à prévoir que l'évêque est obligé d'obtenir le consentement du conseil presbytéral dans les cas fixés par le droit. *Salvo meliori iudicio*, le *Codex Iuris canonici* ne fixe qu'une seule circonstance où cela soit obligatoire, au canon 1742, §1. En matière économique, le consentement du conseil est requis plus souvent, cf. can. 1277, 1292 et 1295.

30. Cf. *Instructio de synodis diocesanis agendis*, n. IV, 4, *Acta Apostolicae Sedis* 89, 1997, 706-727; DC 94, 1997, 826-834.

31. On verra saint Cyprien, Epist. 67,3, 1 (éd. Bayard): «*quando ipsa (=plebs) maxime habeat potestatem vel eligendi dignos sacerdotes vel indignos recusandi*»; saint Augustin, *De unitate ecclesiae* 11, 28: Il faut refuser son accord même aux évêques catholiques s'ils se trompent ou s'ils enseignent quelque chose qui contredit les Écritures canoniques de

À sa façon, la Réforme exprime les mêmes réserves. Dans son Apologie de la Confession d'Augsbourg de 1531, Melanchthon ne récuse pas seulement une papauté souveraine qui n'aurait de comptes à rendre qu'à Dieu seul; il vise aussi un régime épiscopal (*pontifices*) autosuffisant:

> «Nos adversaires voudraient peut-être que l'Église soit définie ainsi: elle est une monarchie extérieure [...]dans laquelle le pontife romain doit avoir un pouvoir anypeuthynon, que personne n'a le droit de discuter et de juger»[32].

Dans ce passage, il vise sûrement l'adage selon lequel «*prima sedes a nemine judicatur*»[33]. Mais Melanchthon ne fait qu'appliquer là un axiome ecclésiologique plus général: «*non est transferendum ad pontifices quod dicitur de ecclesia*». En effet, si les décisions des pontifes étaient soustraites à la réception, éventuellement critique, des chrétiens, on transgresserait, selon lui, la règle selon laquelle ce qui, dans l'Évangile, est dit de tous les chrétiens ne saurait être restreint exclusivement à quelques-uns.

Au registre de l'Église entière, les institutions synodales introduites depuis Vatican II n'ont pas entraîné que la communio ecclesiae *soit comprise institutionnellement comme* communio ecclesiarum

Conformément aux souhaits des Pères de Vatican II, un grand nombre d'institutions ont vu le jour qui devaient permettre aux évêques catholiques de mettre en pratique la *communio ecclesiarum*. La liste en est longue:

Dieu»; (PL 43, 410-411); saint Thomas d'Aquin, *De Veritate*, q. 14 a. 10, ad 11: «nous croyons aux successeurs des apôtres et des prophètes dans la mesure seulement ou ils nous annoncent ce que ceux-ci nous ont laissé dans l'Écriture».

32. *Apologie de la Confession d'Augsbourg* n. 188 dans A. BIRMELÉ et M. LIENHARD, *La foi des Églises luthériennes*. Confessions et catéchismes. Paris, Éditions du Cerf, 1991, p. 159.

33. Elle s'exprime comme suit, aujourd'hui dans le *Codex Iuris canonici* 333, §3: «Contre une sentence ou un décret du pontife romain, il n'y a appel ni recours».

— Les conférences épiscopales ont été rendues obligatoires dans l'ensemble de l'Église[34], des relations bilatérales entre conférences ont été rendues possibles notamment par l'instauration de conseils de conférences épiscopales au plan continental[35];
— un synode d'évêques, qui se réunit tous les trois ans, a été instauré auprès du pape[36], ce qui a rendu possible aussi, ces dernières années, la tenue de synodes continentaux[37].
— Dès le début du pontificat de Paul VI, la Curie romaine s'est vue adjoindre certains évêques diocésains comme membres à part entière des dicastères romains[38].
— Signalons enfin que les conciles particuliers, communs aux diocèses de toute une province ecclésiastique ou de toute une nation, peuvent se tenir avec la participation de laïcs[39].

Mais finalement, toutes ces institutions, très riches ecclésialement, demeurent strictement sous la dépendance de la primauté, comme chaque évêque particulier. La doctrine de la collégialité épiscopale n'a pas permis la reviviscence des Églises locales et régionales. Dans les documents romains

34. Cf. *Codex Iuris canonici* can. 447-459.

35. Sur leur statut et leur fonctionnement, on verra I. Fürer, «Les conférences épiscopales dans leurs relations mutuelles» dans: H. LEGRAND (*et alii*), *Les conférences épiscopales*. Théologie, statut et avenir, Paris, Éditions du Cerf, Paris 1988, pp. 209-234.

36. Il avait été institué par Paul VI déjà au cours de Vatican II, cf. DC 62 (1965)1664-1668: «en raison de Notre estime et de Notre respect de tous les évêques catholiques, et pour qu'il leur soit donné de participer de façon plus manifeste et plus efficace à Notre sollicitude envers l'Église universelle [...] nous instituons un conseil d'évêques, soumis directement et immédiatement à Notre autorité».

37. Il y en a eu au moins un par continent.

38. Ces dispositions prises dès 1967 ont été reprises par la Constitution *Pastor Bonus* de 1988.

39. Ils sont en fait tombés en désuétude. D'après I. PROVOST, «Preparing for Particular Legislation to Implement the Revised Code», dans: *The Jurist* 42, 1982, pp. 358-359, ce ne serait pas seulement parce que leur président doit être choisi avec l'approbation du Saint-Siège (can. 441) et que leurs Actes ont besoin de sa *recognitio* pour être promulgués mais parce qu'en pratique cette reconnaissance a abouti à l'introduction de canons contraires à ceux qui avaient été rédigés.

récents, de nature et d'autorité diverses, souvent canoniques, la *communio ecclesiae* n'est guère valorisée comme *communio ecclesiarum*[40].

Trois facteurs l'expliquent: 1° un concept de collège des évêques où celui-ci est toujours considéré comme dépendant de son chef, sans que la réciproque soit vraie[41], ce qui aboutit à donner plus de pouvoir à «un seul» qu'à «tous»; 2° une scission malheureuse entre la communion des évêques et la communion des Églises[42]; 3° l'absence d'une véritable théologie des Églises régionales[43], et 4°) plus récemment l'idée,

40. On verra une brève analyse de cette réception nouvelle de Vatican II dans H. LEGRAND, «Les évêques, les Églises locales et l'Église entière. Évolutions institutionnelles depuis Vatican II et chantiers actuels de la recherche», dans: *Revue des sciences philosophiques et théologiques*,85, 2001, spéc. pp. 474-483.

41. En voici l'expression dans le Code au can. 336 «Le collège des évêques dont le chef est le Pontife suprême et dont les évêques sont les membres en vertu de la consécration sacramentelle et de la communion hiérarchique entre le chef et les membres du collège [...] est en communion avec son chef et jamais sans lui, sujet du pouvoir suprême et plénier sur l'Église tout entière» et can. 337, §3 «Il appartient au pontife romain, selon les besoins de l'Église, de choisir et de promouvoir les formes selon lesquelles le collège des évêques exercera collégialement sa charge à l'égard de l'Église tout entière». Ces formulations restent éloignées du climat ecclésiologique du concile local de Moscou de 1917-18 et aussi du 34e canon des Apôtres qui imprègne l'ecclésiologie orthodoxe jusqu'à nos jours: «Il faut que les évêques de chaque nation sachent qui d'entre eux est le premier et qu'ils le considèrent comme leur chef (tête).Ils ne doivent rien faire sans son assentiment [...] Mais lui non plus (c'est-à-dire celui qui est premier) ne devra rien faire sans l'assentiment de tous les autres. Ainsi règnera la concorde et Dieu sera glorifié par le Christ dans le Saint-Esprit». Sur la valeur permanente de ce canon, on verra P. Duprey, «La structure synodale dans la théologie orientale», dans: *Proche-Orient Chrétien*, 20, 1970, 123-145.

42. Ainsi *Apostolos suos* n. 11 énonce que «le collège des évêques en tant qu'élément essentiel de l'Église universelle est une réalité antérieure au fait de présider une Église», *Acta Apostolicae Sedis* 90, 1998, 650; DC 95, 1998, 759.

43. Selon *Apostolos suos* n. 13, l'autorité des conférences épiscopales découle de celle du Saint-Siège: «la validité et le caractère d'obligation des actes du ministère épiscopal exercé conjointement au sein des conférences épiscopales et en communion avec le Siège apostolique découlent du fait que ce dernier a constitué ces organismes et leur a confié, en se

formulée clairement dans *Communionis notio* (1992), reprise depuis dans la *Note* secrète *sur les Églises sœurs*, avançant la priorité de l'Église universelle sur toutes les Églises particulières dans les termes suivants:

> "L'Église universelle [...] est, dans son mystère essentiel, une réalité ontologiquement et chronologiquement préalable à toute Église particulière singulière. [...]Dès son origine, elle a donné naissance aux diverses Églises locales, comme à des réalisations particulières de l'Église une et unique de Jésus-Christ. En naissant dans et de l'Église universelle, c'est d'elle et en elle qu'elles ont leur ecclésialité. Par conséquent, la formule du concile Vatican II: l'Église dans et à partir des Églises (*Ecclesia in et ex ecclesiis*) (*Lumen gentium* 23) est inséparable de cette autre formule: les Églises dans et à partir de l'Église (*ecclesiae in et ex Ecclesia*)"[44].

Cette option, qui a pour but de résoudre des tensions internes à l'Église catholique, a évidemment des conséquences pour les relations avec l'Église orthodoxe. Elles sont clairement exprimées dans la *Note* secrète, à savoir que «l'Église universelle n'est pas la sœur mais la mère de toutes les Églises particulières»[45].

Il n'est nul besoin d'insister sur le fait que la synodalité fondamentale de l'Église se trouve ici mise en danger. Dans un échange public, qui honore tant le cardinal Ratzinger que

fondant sur le pouvoir sacré des évêques personnellement, des compétences précises», DC 95, 1998,755. Pour le cardinal Kasper, actuel président du Conseil pontifical pour l'unité des chrétiens, il est étonnant (*erstaunlich*) et c'est un signe de déséquilibre (*Unausgeglichenheit*) que soit ainsi exclu que les conférences épiscopales soient ne seraient-ce qu'une réalisation partielle (*Teilverwirklichung*) de la collégialité des évêques, cf. «Zur Theologie und Praxis des bischöflichen Amtes», dans: W. SCHREER et G. STEINS, *Auf neue Art Kirche sein: Wirklichkeiten-Herausforderungen-Wandlungen*, Munich, 1999, p. 46.

44. *Communionis notio* n. 9, *Acta Apostolicae Sedis* 85, 1993, p. 843; DC 89, 1992, 731.

45. Elle n'a pas de valeur officielle puisqu'elle n'a jamais été publiée aux *Acta Apostolicae Sedis*, mais on en trouve le texte dans DC 97, 2000, 824 (ici au n° 10).

le cardinal Kasper, et avec eux la Curie romaine, le cardinal Kasper a bien dégagé ce point[46].

Bref, il est probable que la synodalité fondamentale de l'Église, telle que le Concile de Moscou de 1917 a su l'exprimer, pourrait être une source d'inspiration pour l'ecclésiologie catholique.

IV. Vers l'avenir: la mise en œuvre du synode de 1917 par l'Église orthodoxe russe en déterminera le rayonnement

Comme l'a si bien exprimé Mgr Hilarion Alfeyev, porte-parole autorisé d'une conviction partagée par son Église:

> «Les questions posées par le concile de 1917-1918 continuent à attendre leur réponse; elles n'ont pas perdu de leur actualité. Il me semble que nous ne pourrons réellement progresser, dans divers domaines de la vie ecclésiale, qu'en recueillant l'héritage de ce concile et en examinant ses décisions dans le contexte de la situation contemporaine, et la situation contemporaine à la lumière de ses décisions»[47].

Le concile de Moscou a démontré comment une Église orthodoxe peut se réformer en profondeur. Demain encore cette tradition vivante dans l'Église orthodoxe portera ses fruits. Le concile de 1917 a été un événement charismatique

46. Le cardinal Kasper s'exprime de la façon suivante «La formulation devient tout à fait problématique si l'unique Église universelle est subrepticement [*unter den Hand*] identifiée à l'Église de Rome, — de facto au pape et à la Curie. S'il en est ainsi, alors la Lettre de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi ne peut être comprise comme une aide pour la clarification de l'ecclésiologie de communion, mais on doit la comprendre comme son abandon [*Verabschiedung*] et comme une tentative de restauration théologique de la centralisation romaine», «Zur Theologie und Praxis...», *op. cit.* p. 44. Bon résumé de l'ensemble de la controverse, qui se déroule en trois étapes dans K. McDonnell, «The Ratzinger/Kasper Debate: The Universal Church and Local Churches», dans: *Theological Studies* 63, 2002, 227-250.

47. Hilarion (Alfeyev), *Православное богословие на рубеже столетий*, Moscou, Крутитское Патриаршее Подворье, 1999, p. 388.

exceptionnel, bien en avance sur son temps et sur le reste de la chrétienté. Le pire qui puisse lui arriver serait d'être transformé en légende glorieuse, en ignorant combien il a été conflictuel, combien il lui a fallu gérer de contradictions. Refouler cela ne manquerait pas de compromettre sa nouvelle réception. Celle-ci n'ira pas non plus sans conflits, ni frustrations, ni compromis. Mais si l'on en est conscient d'avance, grâce au travail historique, — et voilà pourquoi ce colloque de Bose a son utilité parmi tant d'autres forces! — la réception de ce synode pourra porter des fruits considérables non seulement pour l'Église orthodoxe mais pour l'ensemble de l'*Una sancta* et pas en dernier lieu, je le crois, pour son Église sœur, l'Église catholique latine.

Nous pouvons, je crois, tous dire: *res nostra agitur*. Car tous nous avons beaucoup reçu de l'Église orthodoxe russe et nous en recevrons encore beaucoup, nous avons cette confiance dans l'Esprit Saint.

Hervé LEGRAND, o.p.

Summary of Hervé LEGRAND, *"Synodality as Implemented by the Local Council of the Russian Orthodox Church 1917-1918". The term "synodality" is taken here to mean the articulation among the terms "all", "some" and "only one" in the life of the Church, based on the notion that the gifts of the Holy Spirit are found only in the Church as a whole. The keen sense of listening to one another, of mutual responsibility and of decision-making in view of faith and the Gospel which this concept implies were resolutely borne out in the Moscow council, through its composition, as well as through the procedure it employed. This is in full conformity with both tradition and theology. The 1917 council was by no means an attempt at democratising the Church, but rather an attempt to translate into canonical terms the multiform presence of the Holy Spirit in the Church. The Roman Catholic Church, despite the progress made since Vatican II, still has much to learn from the Moscow council. The way the Russian Orthodox Church goes on putting the lessons of the Moscow council into practice will have much to do with its future significance for the Christian Church as a whole.*

Le *Kirchentag* œcuménique de Berlin

Pour la première fois s'est tenu en Allemagne du 28 mai au 1er juin 2003 un *Kirchentag* œcuménique[1], organisé conjointement par le *Katholikentag* et le *Kirchentag* protestant. Il est important de noter que ces deux organismes bien structurés sont des mouvements de laïcs chrétiens, dont le premier remonte à 1848 et le second à 1949; ils se réunissent par alternance chaque année[2]. Comparable quelque peu aux «Semaines sociales» en France ou aux anciens «Congrès nationaux des œuvres catholiques» en Belgique, ces rassemblements de chrétiens d'Allemagne abordent toutes les questions de l'heure et ont pris de plus en plus une dimension œcuménique et internationale. Un *Kirchentag* commun s'imposait. Le choix de la ville de Berlin est un symbole: centre politique de l'Allemagne réunie, «dans une ville charnière entre l'Orient et l'Occident en Europe, où des chrétiens vivent avec des hommes d'autres cultures et d'autres religions et où beaucoup n'ont plus de contact avec la foi et l'Église. [...] Ces journées veulent être un témoignage de communion dans la foi et de responsabilité chrétienne pour la société et pour le monde»[3]. L'invitation venait également des dirigeants des deux Églises de Berlin, le cardinal Georg Sterzinsky et l'évêque luthérien, le professeur Dr. Wolfgang Huber, qui depuis a été élu président du Conseil de l'«Église Évangélique en Allemagne» (EKD): «Les chrétiennes et les chrétiens, l'archevêché et l'Église évangélique de Berlin-Brandenbourg, ensemble avec les

1. Cf. *Irénikon* 2003, pp. 388-391.

2. Un précurseur de ce *Kirchentag* a été la rencontre de la Pentecôte 1971 à Augsbourg (*Pfingsttreffen*) entre chrétiens de différentes confessions.

3. Introduction au programme de 720 pages par les deux présidents du *Kirchentag*, le Dr. Elisabeth Raiser et le professeur Dr. Hans Joachim Meyer.

Orthodoxes, les Églises libres, les Vieux-Catholiques et les Anglicans vous accueillent avec joie. [...] De cette occasion unique de rencontre, de prière et de chant, de méditation de l'Écriture, de célébrations, de dialogues et débats, [...] nous espérons un souffle nouveau dans la vie de nos Églises et paroisses qui ouvre de nouvelles possibilités. [...] Nous pourrons tous devenir une bénédiction, car pour nous, nous sommes assurés de la bénédiction divine»[4].

C'est sous la parole biblique: «Soyez une bénédiction» (Gn 12, 2-3), répercutée à travers toute la ville par de multiples symboles, que le *Kirchentag* s'est déroulé dans l'ambiance de joie qui marque les grandes assemblées chrétiennes dans une ville aux larges espaces verts et aux cours d'eau innombrables, offrant à ses 200 000[5] participants[6] stables un programme de 3 200 manifestations différentes avec 40 000 personnes engagées dans les multiples activités, dans les locaux de la Foire-Exposition et partout à travers Berlin et ses environs: églises, universités, instituts, écoles, salles de concert, théâtres et sous le ciel ouvert au soleil ardent et aux nuits étoilées. Bref, c'est toute une ville qui a vécu, autour de la fête de l'Ascension du Christ, un temps fort de foi et de témoignage au Seigneur ressuscité, dans un déroulement sans faille, grâce au charisme d'organisation du génie allemand. Le *Kirchentag* œcuménique a été qualifié par le théologien Hans-Georg Link «comme la plus grande et la plus importante rencontre d'Église, protestante et catholique en Allemagne depuis la Réformation. Comme tel, il est *per se* un événement historique»[7]. On peut, à juste titre, affirmer que ce *Kirchentag* constitue la réponse à la *Déclaration commune sur la justification* entre l'Église catholique et la Fédération Luthérienne Mondiale (Augsbourg, 31

4. *Ibidem*.
5. Jusqu'à 400 000 le soir de l'ouverture.
6. 61 % Protestants, 36 % Catholiques, 3 % Orthodoxes, Anglicans, Vieux-Catholiques, membres des Églises libres et autres, où la jeunesse formait la majorité.
7. *KNA* 32/33, 12 août 2003.

octobre 1999), formant, en quelque sorte, son pendant événementiel et sa réception par le peuple de Dieu, en tant que «instance de connaissance et d'attestation de la foi» et comme manifestation du *sensus fidelium*.

Encadré par une célébration d'ouverture à la célèbre *Brandenburgertor*, symbole de la réunification de l'Allemagne et *Unter den Linden*, l'allée centrale de la capitale et une célébration de clôture près du *Reichstag*, cette grande assemblée s'est déroulée sur trois jours pleins, de huit heures du matin à minuit, *non stop*. Nous voudrions en relever les aspects les plus saillants.

Il faut en premier lieu souligner la *dimension spirituelle*. Elle était l'âme de ces journées et s'exprimait par des services religieux, notamment le matin de l'Ascension: Eucharisties catholiques, Saintes Cènes, célébrations œcuméniques[8], méditations bibliques. Les trois textes majeurs étaient: Ep 1, 3-14; Gn 32, 23-33; Gn 1, 26-2, 3. Ces méditations étaient dirigées non seulement par des théologiens, par près de cent responsables d'Églises (dont quarante évêques catholiques), prêtres, pasteurs, religieux et religieuses de toutes confessions et de nombreux pays, tel le patriarche arménien apostolique d'Istanbul, mais aussi par des laïcs engagés dans la politique, l'action sociale et la science, par des députés du *Reichstag* et par plusieurs présidents de *Bundesländer*. C'est là une des spécificités des chrétiens d'Allemagne, la présence des laïcs dans la vie de l'Église. Vu l'importance de «l'année de la Bible», l'offre

8. Le *Kirchentag* s'est intentionnellement abstenu de prévoir à son programme toute forme d'intercélébration. Les deux cultes célébrés à l'église «Gethsemane», organisés par la «*Kirchen Volksbewegung*», auxquels deux prêtres catholiques ont participé et qui ont mis leur évêque dans un grand embarras, étaient hors programme du *Kirchentag* et ne réunissaient que 1 % des participants de cette grande assemblée. Il est grandement regrettable que les médias aient accordé une telle importance à cette «fausse note», qui contredisait la décision de renoncer à toute forme d'eucharistie commune: en œcuménisme aussi vaut le respect de la «règle du jeu».

de méditations bibliques dépassait la centaine, sans compter les quelque cent trente «ateliers de travail biblique». Le lieu affecté au «centre spirituel» permettait la prière, le recueillement et la méditation. Toutes les heures on y célébrait une prière commune; on y avait l'occasion de connaître les différentes formes de spiritualité, grâce aux contacts avec diverses communautés religieuses et différents mouvements dans nos Églises. On ne peut assez souligner l'importance œcuménique du renouveau spirituel. Le cardinal W. Kasper l'a exprimé ainsi: «Le mouvement œcuménique de l'avenir sera spirituel et mystique ou ne sera pas». Dans la conférence de presse inaugurale, H. J. Meyer a déclaré: «Le *Kirchentag* œcuménique est avant tout une fête de la communion dans la foi chrétienne. Il a une dimension spirituelle durable, et les célébrations religieuses en sont le centre. Des chrétiens veulent célébrer leur foi, s'encourager et se fortifier mutuellement dans la foi, avoir des échanges sur la foi. Ils ne veulent pas le faire seuls et pour eux-mêmes, mais publiquement et avec tous ceux qui veulent y prendre part». Cette dimension spirituelle encadrait toute la journée qui se clôturait entre 22 heures et minuit par des célébrations, prières, vigiles, concerts d'orgue (plus de quatre-vingt se sont succédés au cours du *Kirchentag*).

Les multiples thèmes abordés par le *Kirchentag* étaient groupés en quatre unités, répercutées sur l'*Agora*, toujours présente aux *Kirchentage* et aux *Katholikentage*, où se retrouvaient plus de mille institutions, organismes, œuvres, parmi lesquelles les diocèses, les *Landeskirchen*, les autres Églises (dont toutes les Églises orientales) et les autres religions. Ainsi était donnée l'occasion de rencontres, d'échanges et d'informations. Chaque unité se déroulait selon le rythme journalier suivant: une conférence magistrale; une table ronde principale qui pouvait s'étendre sur toute la journée (des intermèdes musicaux permettaient aux participants assis patiemment sur des caisses en carton incommodes de s'aérer quelque peu); plusieurs forums par unité; des ateliers de travail; des centres de rencontre. Il n'y a guère de thème

du domaine religieux, éthique, social, politique, économique et écologique qui n'ait été abordé.

UNITÉ I: TÉMOIGNAGE DE LA FOI — VIVRE EN DIALOGUE

Partant de la notion de religiosité, cette unité s'est efforcée de situer le chrétien dans le monde sécularisé et dans ses rapports aux autres religions, auxquelles beaucoup d'attention a été donnée[9]. Quelle est notre image de Dieu et de l'homme et à quoi croient les chrétiens? Que signifie être chrétien aujourd'hui? À la question: «L'homme a-t-il besoin d'une religion?», le sociologue Hans Joas d'Erfurt a répondu: «Sans l'expérience qui est articulée dans la foi ou la religion, la vie humaine est menacée d'appauvrissement». Le *Kirchentag* a confirmé que dans notre société sécularisée et pluraliste seul l'engagement œcuménique est un signe crédible de la foi. On constatait qu'à l'écoute les uns des autres des chrétiens d'origine confessionnelle différente étaient prêts à témoigner de l'unique foi en Jésus-Christ.

On a abordé la question actuelle de la relation entre religion et violence et comment on peut œuvrer ensemble pour la paix. Le cas des Balkans a réuni des personnalités telles que le métropolite orthodoxe roumain Daniel (Ciobotea) de Iaşi, le Dr. Mustafa Čerić, Grand mufti de Bosnie, l'évêque auxiliaire de Sarajevo, Pero Sudar, le professeur Thomas Bremer de Munster. L'atelier sur la «Déclaration d'Alexandrie» (21 janvier 2002) pour la paix au Proche-Orient a rassemblé le patriarche latin de Jérusalem, Mgr Michel Sabbah, le rabbin Michael Melchior de Jérusalem et le sheikh Tal El-Sider de Hébron. Le dialogue inter religieux avec les juifs et les musulmans a été intense: trente-sept prestations sur l'islam (il y a plus de 100 000 Turcs à Berlin), soixante sur

9. En marge du *Kirchentag* la présence du Dalaï Lama a attiré une foule de près de 14 000 personnes. Il a donné son message de bonheur pour chaque homme, mais il n'a pas abordé la relation entre christianisme et bouddhisme.

le judaïsme: notamment une lecture commune de l'épître aux Éphésiens, des questions de bioéthique et le respect de la création, ainsi que «la Thora, un manuel d'écologie». Cette *Unité I* a étendu son enquête à la présence des chrétiens dans la société postmoderne: relation entre la religion et le droit, la science, la culture, l'athéisme, ainsi que l'ésotérisme, les sectes et le satanisme, autant de réalités auxquelles le chrétien est confronté fréquemment. Un programme très vaste était offert à la «cité des jeunes» de Schönberg, entre autres une présentation de deux témoins de la foi face au national socialisme: Dietrich Bonhoeffer et Max Josef Metzger.

UNITÉ II. CHERCHER L'UNITÉ — SE RENCONTRER DANS LA DIVERSITÉ

Cette unité a examiné les nombreux problèmes de l'œcuménisme[10]: la vision de l'unité; l'identité confessionnelle: condition ou obstacle pour l'unité; l'expérience œcuménique à travers le monde; les préjugés; unis dans la foi et le baptême, séparés dans l'eucharistie; les responsabilités dans les séparations; la justification; le ministère épiscopal et papal; l'œcuménisme spirituel; les foyers mixtes; la femme et l'œcuménisme; la formation œcuménique et l'école; la dimension missionnaire; l'œcuménisme vécu au niveau de la communauté locale et dans le quotidien (sujet pour lequel une vingtaine de propositions étaient offertes). Un sommet du *Kirchentag* a été incontestablement la signature de la «*Charta œcumenica*» par les seize Églises ou Associations

10. Le terme «*Ökumene*» est employé en Allemagne dans une double acceptation: il désigne, d'une part, le mouvement œcuménique et, de l'autre, l'Église universelle. C'est dans ce second sens que le Dr. Musimbi Kanyoto, présidente de l'Association mondiale de la Communication Chrétienne (WACC), a montré la portée des cultes œcuméniques multinationaux parce qu'ils expriment la solidarité avec les chrétiens du monde entier et donnent à la vie personnelle une dimension universelle, comme l'a également souligné l'évêque de Lübeck, Mme Bärbel Wartenberg-Potter.

d'Églises présentes en Allemagne[11]. De cet immense matériel, relevons quelques contributions marquantes.

1. Si l'œcuménisme a été assumé progressivement au cours des derniers cinquante ans par les institutions ecclésiales, il reste essentiellement un mouvement dont le symbole biblique est le *chemin*. C'est ce qu'a souligné le Dr. *Konrad Raiser*, alors encore Secrétaire général du COE. Ensemble ne sommes-nous pas en route, puisque «l'horizon du dessein œcuménique est la réalisation du dessein de Dieu, la venue du Règne? N'attendons-nous pas une nouvelle naissance, un renouveau de la vie de l'Église?». Le symbole du chemin traverse toute l'Écriture: Abraham, Père de la foi, Jésus qui est lui-même le chemin, les disciples, «adeptes de la voie» (Ac 9, 2), l'Église pérégrinante, comme l'a souligné le concile Vatican II, lui-même «symbole de renouveau et d'engagement œcuménique».

L'élan œcuménique semble s'essouffler. Comment le ranimer et surmonter les raidissements qui semblent placer l'identité confessionnelle au-dessus du témoignage commun? Sommes-nous dans une «captivité institutionnelle»? Le chemin œcuménique se rétrécit et menace de voiler le but. «Nous avons besoin les uns des autres, afin de nous ouvrir les yeux sur le chemin: le Christ ressuscité chemine avec nous et nous montre le chemin par son Esprit». K. Raiser en appelle à la conversion des Églises au Seigneur Jésus Christ: par cette conversion «l'identité ecclésiale demeure vivante et authentique». La «spiritualité œcuménique» est ce «dialogue de la conversion», comme le dit le pape Jean-Paul II dans l'encyclique *Ut unum sint* (1995).

11. La *Charta oecumenica*, élaborée par la Conférence des Églises d'Europe (KEK) et par le Conseil des Conférences Épiscopales Européennes (CCEE), avait été signée à Strasbourg en 2001 (cf. *Irénikon* 2001, pp. 235-237). La signature commune au *Kirchentag* renforce en particulier le rôle de l'*Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen* (ACK), instrument de travail des Églises en Allemagne en vue de promouvoir l'unité. Il est, de fait, le moteur de l'action œcuménique (cf. *Irénikon* 1998, pp. 332-334. Cf. K. H. VOIGT, *Unübersehbarer ökumenischer Fortschritt*, dans: *KNA* 51/52, 23 décembre 2003).

K. Raiser rappelle les mouvements qui ont été les précurseurs du mouvement œcuménique: les mouvements missionnaire et liturgique, le mouvement pour la paix ont leur place dans le *Kirchentag*. Il mentionne le concile orthodoxe russe de 1917-1918 et l'Encyclique du patriarcat de Constantinople de 1920. Il relève les noms de prophètes, tels que Bonhoeffer et Couturier. Ce sont là des réalités qui comptent à côté des questions controversées. «Le don de discernement spirituel est donné à chaque membre de la communauté chrétienne». Nous sommes responsables d'un héritage.

K. Raiser insiste sur la réalité du «baptême qui incorpore dans le Corps du Christ et constitue une communauté qui dépasse les Églises particulières». Nous avons là «une réalité sacramentelle tangible» d'où découle pour les Églises une responsabilité réciproque. Cette responsabilité est portée par tous les baptisés et non uniquement par la hiérarchie. «La réalité du baptême précède tous les dialogues et les accords. Cela signifie que l'unité doit croître à partir d'en bas, des croyants. Ce ne sont pas ceux qui tentent d'approfondir la communauté de vie et de culte, y compris celle de l'eucharistie, qui ont besoin de se justifier, mais ceux qui empêchent un tel approfondissement. [...] La reconnaissance effective du baptême serait une "révolution copernicienne" dans le dialogue œcuménique. Celui-ci ne serait plus un élément de "politique extérieure", mais de politique "intérieure" à chaque Église, devant rendre compte les uns aux autres au niveau de la foi et de la constitution: aucune Église ne pourrait décider seule, car aucune ne peut être pleinement Église sans les autres». Il faut agrandir l'espace pour l'action de l'Esprit de Dieu sur le chemin de Dieu que nous ne parcourons qu'ensemble, découvrant et «percevant dans la vie et le témoignage des autres la voix de l'unique Esprit».

2. Le cardinal *Walter Kasper*, Président du Conseil pour l'unité, a abordé le thème de «*l'identité confessionnelle*» qui est une richesse et en même temps une exigence, car les divergences confessionnelles doivent nous provoquer à

chercher l'unité, non en établissant le plus petit commun dénominateur, ce serait un œcuménisme minimaliste, mais par l'approfondissement d'une foi consciente. L'option œcuménique est fondée dans notre foi commune au Christ et dans notre baptême commun par lequel tous les baptisés sont membres de l'unique Corps du Christ, [...] option responsable (*verpflichtend*). Comme K. Raiser, W. Kasper insiste sur le baptême, mais également sur l'eucharistie et la relation entre le Corps eucharistique du Seigneur et le Corps ecclésial, l'Église. «La communauté eucharistique est le but de l'œcuménisme et elle est donc un défi».

Comment répondre à cette exigence? Le dialogue entre experts, si nécessaire qu'il soit, n'est pas le principal. Car il ne s'agit pas d'abord d'échanges d'idées, mais de dons: la participation commune aux diverses richesses. «L'Esprit Saint est à l'œuvre en dehors des limites de chaque Église et conduit vers la pleine vérité». Ainsi une nouvelle approche de la Bible et un consensus substantiel sur la justification ont été obtenus, non par des compromis, mais par un approfondissement des positions propres à chaque Église. Une telle percée n'a pas encore abouti dans la question de l'Église ni dans celle des ministères. Comme K. Raiser, W. Kasper insiste sur l'importance de la conversion: «L'œcuménisme est un chemin vers l'avenir, non un retour, une dynamique qui exige une plus grande conversion au Christ» et il compare la démarche œcuménique aux membres du corps humain: «Le cœur de l'œcuménisme est la prière, le dialogue théologique sa tête et l'action commune ses mains et ses pieds». Il s'étend longuement sur «l'œcuménisme spirituel qui est le plus important». Il nous préserve de l'activisme et de l'excès de spécialisation. «Sans une spiritualité de l'unité et de la communauté, celle-ci devient un système mort et une machinerie qui tourne à vide. Une spiritualité de la communauté signifie accepter l'autre dans son altérité, le recevoir comme un don pour soi, porter ses fardeaux et partager avec lui joies et souffrances. [...] Il n'y a pas de rapprochement œcuménique sans conversion et renouveau».

Le dialogue théologique porte surtout sur l'ecclésiologie. Le but en est la reconnaissance réciproque comme Églises. «Notre but est l'unité visible dans la foi, les sacrements et le ministère. Le ministère pétrinien est pour nous, Catholiques, un don, et nous voudrions le trouver, sous une forme renouvelée, dans la grande unité future. Il est vrai que le modèle catholique de l'unité, du moins sous sa forme actuelle, n'est pas acceptable pour les Églises non catholiques». Mais le chemin reste ouvert.

«Faire ensemble ce qui nous unit» sont les mains et les pieds de l'œcuménisme. «L'œcuménisme de la vérité et de l'amour a besoin de l'œcuménisme de la vie. Nous devons mieux nous connaître, agir davantage ensemble. Il nous faut montrer qu'on peut vivre avec des problèmes» et nous engager pour la justice et la paix, la sainteté de la vie, la dignité humaine, la sauvegarde de la création, les fondements de l'Europe et l'ordre international.

Il nous faut cheminer ensemble et la lampe qui nous éclaire est la Parole de Dieu. Méfions-nous des «utopies œcuméniques», le chemin reste long, mais «il serait absurde de refuser des pas intermédiaires, parce que le dernier pas n'est pas encore possible». Nous ne sommes pas les maîtres de l'histoire. Nous faisons confiance à l'Esprit Saint qui ne cesse de nous ménager des surprises. Celles-ci nous encouragent et nous donnent endurance et joie.

3. Sous le titre «*Une seule foi, un seul baptême, mais séparés pour la Sainte Cène*», le professeur *Gunther Wenz*, de la Faculté protestante de l'Université de Munich a abordé de front, avec la clarté qu'on lui connaît, la question fortement controversée de l'eucharistie commune, une espérance pour le *Kirchentag*. Il le fait en exposant la position des deux Églises, catholique et protestante, sur la base des documents officiels. L'*Église Évangélique en Allemagne* (EKD) avait demandé aux chrétiens protestants de respecter l'attitude de l'Église catholique romaine qui ne permet pas à ses membres de recevoir la communion au cours d'une Cène protestante, et elle espérait une attitude semblable vis-à-vis de sa position qui permet le libre accès

à tout baptisé[12]. G. Wenz explique ces attitudes respectives par quatre questions:

1° Un chrétien catholique peut-il participer à une Cène protestante? Non, «il ne peut pas recevoir la communion dans une communauté qui n'a pas de sacrement de l'ordre valide»[13].

2° Les chrétiens protestants peuvent-ils participer à une eucharistie catholique? Non, avec des exceptions pour des raisons pastorales: «le besoin spirituel pour le salut éternel»[14]. Il ne s'agit pas de concélébration ou d'«intercélébration», mais de simple réception de la communion, sous les quatre conditions suivantes: être empêché d'avoir accès au ministre de sa propre Église; en faire la demande; avoir la foi catholique en l'eucharistie; être dignement préparé. La pratique protestante connaît également la non-autorisation de l'accès à la Cène et met comme condition le baptême et la foi en l'eucharistie; par contre «être membre de l'Église catholique n'est pas en général une raison pour être exclu de la Cène protestante». Il reste que dans la pratique catholique on ne peut pas refuser la communion, sauf dans des cas

12. Le Conseil de l'EKD avait publié une Déclaration: «*Chaque Sainte Cène a un caractère œcuménique*» (25 avril 2003) qui indiquait la position protestante: «C'est le Christ lui-même qui invite. Cette invitation est plus importante que les divergences confessionnelles concernant le ministère. Pour cette raison sont invités à la Cène protestante tous les chrétiens baptisés qui, selon la constitution de leur propre Église, sont reçus à la Cène.[...] L'Église protestante ne contraint pas la conscience de ceux qui dans l'obéissance à leur propre Église ne veulent pas faire usage de l'hospitalité eucharistique qui leur est offerte. La Sainte Écriture n'indique aucune raison de lier la validité de la Cène à un ministère ordonné dans la succession apostolique. [...] Tout chrétien baptisé qui désire participer à la présence du Christ dans le pain et le vin, peut recevoir la Cène».

13. Encyclique de Jean-Paul II «*Ecclesia de Eucharistia*» du 17 avril 2003, §46.

14. *Ecclesia de Eucharistia*, n. 45, conformément au CIC 844 §§3-4 et au CCEO 671 §§3-4. Sabine Demel, professeur de droit canonique à Ratisbonne, a plaidé pour un élargissement des cas d'accès à la communion en raison des progrès dans le rapprochement catholique-protestant, p. ex. pour les foyers mixtes.

extrêmes. Le cardinal W. Kasper a dit dans sa conférence, en distinguant entre la relation Église-eucharistie et la situation pastorale: «Je n'ai jamais vécu, et encore moins pratiqué moi-même, un refus de l'eucharistie à quiconque s'en approche dignement»[15].

3° Quelle est l'attitude de l'Église protestante devant la participation d'un Catholique à sa Cène? Puisque c'est le Christ qui invite et se donne dans la Parole et dans le pain et le vin, elle ne s'y oppose pas. Mais il ne faut pas que les différences confessionnelles soient marginalisées et, de plus: «Nous désapprouvons, comme l'Église catholique romaine, la pratique de la communion eucharistique comme démonstration dans le but de surmonter les frontières confessionnelles»[16]. Les ministres rendent le Christ présent à cause de la vocation de l'Église, non en vertu de leur propre personne: le Christ invite par l'Église. «Si nous ne refusons pas, nous supposons que le Catholique qui participe à la Cène, ne s'éloigne pas de son Église».

4° Participation d'un chrétien protestant à une eucharistie catholique. G. Wenz se réfère aux dispositions prises par le Synode Général de la VELKD de 1974 et à la *Handreichung* de 1975[17]: «Si des chrétiens protestants, dans des cas particuliers, veulent communier à la célébration d'une communauté catholique romaine, ils peuvent avoir l'assurance que Jésus-Christ crucifié et ressuscité se donne à eux corporellement, en raison de l'assurance de sa parole lors de l'institution de la Cène. Celui qui dans cette foi s'approche de la

15. Le cardinal W. Kasper fait allusion à l'adage: «*Wir laden nicht ein, wir laden nicht aus*» («Nous ne contraignons ni n'excluons personne»).

16. C'est un net refus de la part de G. Wenz des deux cultes marginaux de la *Kirchen Volksbewegung*. Comme l'a dit le professeur Eva-Maria Faber de Coire: «L'eucharistie ne doit pas être un "moyen-miracle œcuménique"».

17. *Pastoraltheologische Handreichung zur Frage einer Teilnahme evangelisch-lutherischer und römisch-katholischer Christen an Eucharistie- bzw. Abendmahlfeiern der anderen Konfession*, 20 octobre 1975 (Texte aus der VELKD 15/1981).

table du Seigneur, celui-là confesse le Christ, se repent de ses péchés et loue la miséricorde de Dieu dans son Fils par le Saint-Esprit. Une autre condition pour la réception de l'eucharistie est que cette préparation ne peut, selon notre conviction, être exigée des chrétiens». Cela ne signifie pas que la communion à la table du Seigneur et la communion ecclésiale doivent être opposées (*auseinandergerissen*). Cependant cette pratique de «communion ouverte» ne doit pas peser sur le rapprochement des confessions. Les Églises doivent continuer leurs efforts pour clarifier ces questions dans l'assurance que l'Esprit de Dieu conduira son Église dans toute la vérité. Pour des raisons œcuméniques il est recommandé de ne communier à une célébration catholique que si l'on est certain que le prêtre célébrant n'y est pas opposé[18]. La *Handreichung* conclut avec la demande que les «Églises continuent de clarifier ces questions dans la certitude que l'Esprit de Dieu veut conduire son Église dans toute la vérité».

Ces questions sont doubles et d'ordre ecclésiologique:

1° Dans l'optique catholique, le mandat du Christ: «Faites ceci en mémoire de moi» et le pouvoir de célébrer l'eucharistie concernent les évêques et les prêtres ordonnés par eux, tandis que dans l'optique protestante, «l'eucharistie doit certes être administrée par un ministre ordonné, mais le sacrement de la Cène, en ce qu'il est et ce qu'il donne, ne dépend pas du fait d'être célébré par un ministre ordonné»[19].

2° Comment rapprocher les deux points de vue? Il y aurait lieu d'approfondir ensemble la relation entre notre appartenance commune au Corps du Christ et en même temps à des Églises historiques qui ne sont pas en pleine communion, mais qui permettent, dans une optique pastorale, l'accès à la communion eucharistique. De plus, il faudrait scruter

18. De toute façon, d'après le droit catholique (CIC can. 915), le célébrant ne peut refuser la communion qu'à quelqu'un que l'autorité ecclésiastique a excommunié ou interdit.

19. Harding MEYER, «Heilbringende Gegenwart Christi", dans: *KNA* 47, 25 novembre 2003.

davantage la raison pour laquelle l'Église protestante tient à maintenir que c'est le Christ qui invite à la Cène. Toutes ces questions sont apparues au cours des débats du *Kirchentag*. Le communiqué de la réunion d'automne à Bonn du «Comité central des Catholiques allemands» (*Zentralkomitee der Deutschen Katholiken*), l'organe directeur des *Katholikentage*, dit: «Le dialogue sérieux et loyal sur la compréhension différente et la signification existentielle de l'eucharistie et de la Cène a été une des caractéristiques du *Kirchentag*» et son vice-président, H.-W. Brockmann constate: «Le partenaire protestant a résisté à la tentation de juger la position catholique sur l'eucharistie comme rétrograde»[20].

UNITÉ III. HONORER LA DIGNITÉ HUMAINE — MAINTENIR LA LIBERTÉ

L'Évangile insiste autant sur la dignité humaine que sur le don de la liberté. Qu'en est-il réellement dans le monde dans lequel nous vivons? Quelles sont les conditions et les limites de la liberté pour que l'homme puisse garder sa dignité d'enfant de Dieu? Comment éduquer à la liberté? Une centaine de rencontres ont examiné ces problèmes dans des conférences et dans une trentaine de tables rondes entre théologiens et experts. Ils traitaient de la sociologie, de la famille, de l'enseignement et de l'éducation, de la médecine, des médias, en particulier du respect du corps humain: comment vivre dignement dans l'amour et la sexualité, et comment tant bien portant que malade, au travail, dans la vie commune et la vie solitaire, enfant ou vieillard. Une trentaine d'ateliers ont abordé les thèmes de la protection de la vie et de la dignité dans la mort: comment être une bénédiction pour les mourants. On le voit: tous les domaines de la vie de l'homme ont été étudiés. Des rencontres entre écoles confessionnelles chrétiennes, juives et musulmanes ont eu lieu avec des études communes, par exemple d'un texte biblique.

20. «Bekenntnis zur Ökumene», dans: *KNA* 48, 2 décembre 2003.

Leur but était de prendre conscience de sa propre foi dans le dépassement des rivalités.

UNITÉ IV. CONSTRUIRE LE MONDE — AGIR DE MANIÈRE RESPONSABLE

Cette unité englobait le vaste domaine de l'ordre mondial au XXI[e] siècle dans une optique chrétienne: la vision de l'Europe, la démographie, l'écologie, la politique, l'économie et l'argent, la confrontation Nord-Sud, la pauvreté et la faim. Quelles sont les possibilités, les formes et les limites de l'engagement des chrétiens dans la société actuelle? Notons de cet ensemble de près de deux cents rencontres: les ateliers et les rencontres sur l'Europe Centrale et l'élargissement de la communauté européenne, en particulier les relations entre l'Allemagne et ses voisins (Pologne, Tchéquie, Ukraine) sous le signe de la réconciliation. Une attention spéciale a été donnée à la recherche de la paix au Proche-Orient. Ainsi a-t-on pu assister à un débat sur les perspectives de la paix en Israël et en Palestine qui réunissait trois personnalités de Jérusalem des trois religions monothéistes dont le patriarche latin, Mgr Michel Sabbah. Celui-ci a déclaré: «Il est grandement temps que nous tirions les leçons de l'histoire d'un conflit qui dure depuis près de cent ans, sans victoire d'aucune partie, ni paix, ni sécurité. Seule une paix basée sur la justice et le respect des droits de l'homme peut apporter la sécurité». Et il insista sur l'attitude du chrétien qui voit autant dans l'Israélien que dans le Palestinien l'image de Dieu: «Notre position comme Église est d'être la voix des pauvres et des opprimés». Ce débat était rehaussé par la présence du chœur des enfants de l'école «Talitha Kumi» de Beit Jala près de Bethléem. Plusieurs ateliers évoquaient le dépassement du colonialisme en Afrique avec la participation d'Églises africaines, surtout d'Afrique du Sud et l'une des collectes du *Kirchentag* était destinée à trois projets visant à enrayer le Sida en Afrique du Sud, en Sierra Leone et en Zambie. On voulait

concrètement témoigner de la solidarité des chrétiens avec la souffrance dans le monde.

ÉVALUATION

«Le risque du *Kirchentag* œcuménique en valait la peine», a déclaré le cardinal K. Lehmann, président de la Conférence épiscopale allemande, et le président du Conseil de l'EKD a affirmé que «dorénavant les *Kirchentage* et les *Katholikentage* seront différents, à savoir plus œcuméniques». Les deux organismes modérateurs de ce *Kirchentag* ont confirmé cette appréciation: «Quelle richesse présente dans les différentes Églises les participants n'ont-ils pas pu découvrir et combien ne pouvons-nous pas apprendre les uns des autres de la pratique de la foi»[21]. L'archevêque de Berlin, le cardinal G. Sterzinsky estime que l'événement du *Kirchentag* a «changé l'atmosphère du dialogue œcuménique de façon positive et durable». L'évêque protestant de Berlin-Brandenbourg, W. Huber note que «ce *Kirchentag* est réussi au-delà de toute espérance» et qu' «un nouveau chapitre dans l'histoire des *Kirchentage* a commencé. [...] Le témoignage commun des chrétiens reste un événement central de ces journées. [...] La volonté de tendre vers l'unité (*Gemeinsamkeit*) était évidente. Seul celui qui évalue ce qui dans ces journées s'est réalisé sur le chemin œcuménique a de bonnes raisons intérieures pour exprimer ce qui manque encore: la communauté de la table du Seigneur»[22]. Le cardinal W. Kasper qualifie le *Kirchentag* d'«événement exceptionnel» et le nonce en Allemagne, Mgr G. Laiolo, tout en déplorant certains faux pas, a fait part de son «impression d'une grandiose assemblée, signe d'espérance» et «une assurance qui donne courage pour l'avenir»[23].

21. Déclaration du ZdK, dans: *KNA* 48, 2 décembre 2003.
22. *Ein neues Kapitel*, dans: *Zeitzeichen*, juillet 2003, pp. 37-39.
23. Interview de la *KNA* 26, 1er juillet 2003. Mgr Laiolo a été appelé depuis au poste de secrétaire pour les rapports avec les États (Secrétairie d'État).

Les deux responsables de l'œcuménisme au sein de leur Église se sont exprimés positivement. Mgr P.-W. Scheele a dit: «L'atmosphère œcuménique et la volonté de rencontre ont été beaucoup plus intenses qu'aux *Kirchentage* et aux *Katholikentage*. Cela est pour moi un grand signe d'espérance»[24] et le *Landesbischof* de Bavière J. Friedrich, dans son rapport au 10e Synode Général de la VELKD[25] souligne «le témoignage commun des Églises face au monde sécularisé et l'expérience spirituelle commune des participants»[26]. Signalons également la réaction positive de deux Instituts œcuméniques: celui de Paderborn souligne «la grande soif pour les questions proprement théologiques» et la «quête concrète, personnelle, sérieuse de la foi en Jésus-Christ»[27] et celui de Bensheim: «Le *Kirchentag* est jalon sur le chemin œcuménique»[28].

Dans son remarquable message le pape Jean-Paul II avait souhaité que «le *Kirchentag* commun soit un grand signe œcuménique de ce que la communauté qui nous unit dans la foi est plus forte et plus importante que ce qui nous sépare»[29].

Il y a eu, certes, des critiques et des voix discordantes dont certaines venaient de hauts lieux, mais elles étaient marginales[30]. Faire un bilan exhaustif de cet événement n'est pas encore possible. Nous voudrions cependant en relever quelques aspects.

24. Interview de la *KNA* 22/23, 3 juin 2003.

25. «Église Évangélique Luthérienne Unie» qui réunit en son sein huit *Landeskirchen*.

26. Texte dans: *KNA* 44, 4 novembre 2003.

27. Texte dans: *KNA* 24, 17 juin 2003.

28. M. PLATHOW, dans: *Materialdienst*, 54 (2003) pp. 41-42.

29. Texte dans: *KNA* 22/23, 3 juin 2003.

30. Nous ne voulons pas entrer dans le détail de ce qu'on a appelé «la querelle des cardinaux» (*der Streit der Kardinäle*) et qui a nécessité une mise au point de la part du ZdK et du cardinal K. Lehmann. Signalons la critique violente, indigne d'un prélat romain, de Mgr Brunero GHERARDINI, directeur de la revue *Divinitas* : «Un evento epocale: l'*Ökumenischer Kirchentag*», *Divinitas* XLVI (2003) pp. 351-362. L'auteur, parlant de «synthèse scandaleuse», de «masques qui sont tombés», des «initiatives aberrantes de Berlin», où «une nouvelle Église a surgi», s'est laissé piéger par les médias qui ont braqué leurs projecteurs sur l'église «Gethsemane».

1. Le *Kirchentag* a connu une *préparation* de sept années pendant lesquelles son profil s'est progressivement dessiné. L'expérience des deux organismes directeurs a grandement contribué à sa réussite. La Conférence épiscopale allemande avait pris position sur le *Kirchentag* en janvier 2003: «Ensemble devenir une bénédiction», en en indiquant les chances et les limites. Le Conseil de l'EKD avait précisé la sienne dans la Déclaration: «Chaque Cène a un caractère œcuménique» (25 avril 2003)[31]. Mais c'est aussi au niveau local que cette assemblée a été préparée, grâce aux sections de l'ACK[32] présente dans la plupart des villes. Ainsi à Osnabrück, l'ACK avait organisé le 24 mai un *Kirchentag* local pour sensibiliser les quatre communautés chrétiennes différentes de la ville. L'ACK de Cologne avait animé plus de cinquante communautés locales pour un approfondissement de la foi et le renouveau spirituel personnel et communautaire et une collaboration pratique au niveau pastoral, social et culturel. Près de cinquante personnalités avaient été sollicitées pour exprimer leur avis sur le *Kirchentag*[33].

2. Le *Kirchentag* n'était pas seulement l'affaire des deux grandes Églises catholique et protestante. Les Églises orientales étaient présentes, non seulement sur l'*Agora* et pour les méditations bibliques, mais aussi dans la plupart des forums, comme elles sont présentes dans beaucoup d'Universités allemandes et surtout dans l'ACK, dont elles sont membres de plein droit. Elles souhaitent qu'à un prochain *Kirchentag* œcuménique elles soient davantage associées à sa préparation et à sa célébration, lui conférant ainsi une plus grande œcuménicité.

3. L'Allemagne est habituée aux débats publics. Les débats œcuméniques ont leurs règles propres de franchise et de respect réciproque, de liberté de parole, de *parrhêsia*,

31. À sa manière, l'encyclique «*Ecclesia de eucharistia vivit*» de Jean-Paul II (17 avril 2003) concernait le *Kirchentag*.

32. Cf. plus haut, note 11.

33. Ces témoignages sont rassemblés dans «*Ihr sollt ein Segen sein*». Denkanstöße von Persönlichkeiten aus Gesellschaft, Kirchen und Politik. Gütersloher Verlagshaus/Herder, 2003, 192 pages.

sans «religiosité flottante» ou «foi clignotante». Celui qui a participé au grand débat sur le ministère épiscopal et papal, où, devant plus de mille personnes, quatre évêques, le métropolite Jérémie, président de la KEK, le *Landesbischof* J. Friedrich, l'évêque de Bâle K. Koch et le *Landessuperintendent* W. Herrenbrück de la Frise Orientale ont rendu compte de leur propre ministère, en est témoin. Le dialogue sur le ministère pétrinien qui s'est fait sans contrainte dans une grande clarté, en a été la preuve. On touchait à la question la plus sensible du dialogue œcuménique. À certains moments on ne pouvait s'empêcher de penser à la parole du pape Jean XXIII, regardant l'*aula* conciliaire grâce au circuit intérieur de la télévision et appelant son secrétaire, Mgr Capovilla, et lui disant: «*Hanno la libertà*! Ils ont la liberté!»

4. Cette grande assemblée exprimait en quelque sorte la conciliarité de l'Église dans l'harmonie de sa nature propre de peuple de Dieu, de baptisés, où l'on touche la présence du Christ et de l'Esprit Saint dans une joie simple et rayonnante et à la louange du Père. On a vécu le mystère de l'Église dans l'équilibre du sacerdoce baptismal et du sacerdoce ministériel, et cela grâce à la structure même du *Kirchentag* et des forums: modérateurs, surtout modératrices, évêques et théologiens à leur place et à l'écoute des participants attentifs, pouvant exprimer leur avis grâce aux «avocats du public» et manifestant leur assentiment par des applaudissements, parallèles à l'Amen liturgique. Le *Kirchentag* a transmis une somme de connaissances et rendu possibles des rencontres uniques avec des personnes connues, vérifiant la démarche nécessaire de l'œcuménisme, exprimée déjà par le cardinal D. Mercier lors du premier «Congrès unioniste» de Bruxelles en 1925. Les *Kirchentage* et *Katholikentage* vont continuer leur rythme habituel, mais avec l'acquis de Berlin 2003, et on ne peut que se réjouir de l'annonce d'un nouveau *Kirchentag* œcuménique, peut être en 2008: «Pour s'unir, il faut s'aimer; pour s'aimer, il faut se connaître; pour se connaître, il faut se rencontrer».

Nicolas Egender

Résumé of Nicolas EGENDER, *"The Ecumenical* Kirchentag *at Berlin". For the first time in history, from May 28th to June 1st 2003, German Protestants and Catholics joined forces in holding a fully ecumenical* "Kirchentag"*. The theme of the event was "Be a Blessing" (Gen. 12: 2-3). Meetings for Bible study and worship took place several times a day, at numerous venues throughout the city. The many lectures, panel discussions and workgroups were brought together under four thematic headings: I. "Witnessing Faith — Living in Dialogue", II. "Seeking Unity — Approaching Each Other in Diversity", III. "Respecting Human Dignity — Defending Freedom", IV. "Forming the World — Acting Responsibly". Of particular interest were lectures given by Konrad Raiser, General Secretary of the World Council of Churches, Cardinal Kasper, President of the Pontifical Council for Christian Unity, and Professor Günther Wenz of the Faculty of Protestant Theology at Munich. The latter compared the Catholic and the Protestant practices of intercommunion, and sought ways of reconciling the two. Assessing the* Kirchentag *as a successful ecumenical achievement the author points to the long and arduous preparation which preceded it. It was more than a simply bilateral event; thanks to the full participation of the Eastern and Free Churches, it was genuinely ecumenical. Debates were open and free, and reflected the conciliar character of the Church.*